عباس بيضون

الهوية: قلعة من الجمل...

أسلّم بأن لا طاقة لي على الكتابة في موضوع الهوية ولا التفكير المنظّم فيه. هناك أولاً ارتيابي بما يشغل الجمهرة ويحتكر نقاشها. كما شعرت دائماً أن الموضوع هو قبل كل شيء موضوع حياة. فكيف يمكن أن نسأل عن هويتنا دون أن نبدأ بنظامنا الأسري وترتيب بيوتنا ومأكلنا ومشربنا وأسباب لهونا وسلوكنا الجنسيّ. . . وكيف للنقاش النظري أن يبتّ في مسائلَ معقودة إلى هذا الحد بمزاجنا ودقائق عيشنا. ليس هذا من استخفاف بالعمل النظري. لكنني شعرت دائماً أن مثل هذا العمل عندنا، ليس أكثر من تعليم سقيم، إنه مهنة كلاميّة ليس غير، حذاقة مدرسين ثانويين، لون من الدعوة لا أكثر، مواجهة بين جمل، وليس نظراً في حياة قائمة. علّةُ هذا النقاش أحياناً في استبدالية فظيعة للحياة بلافتات، انهم دائماً إمّا أو، بين خياراتٍ أولى. الغرب والتراث، والماضي والحاضر، بالنسبة لهم خيارات متاحة. أو كأنّ كلّ شيء ملك إرادتنا وبمشيئتنا. كأنّنا لم نبدأ أو أننا لا نبدأ أو أن البداية متاحة دوماً. كأن الاستعمار لم يقع ولم نعرف البواخر والقاطرات والطائرات ولم نكتشف العملة الورقيّة ولم نقرأ كتباً أجنبية أو ترجمات. أو كأن الماضي لم يمض، لا يزال في المهد، ونحن نجادل في كيفية تنشئته وتداوله. نتكلم وكأننا في قلعة من الجمل. أو أننا في مباراة: مباراة أصالة وحداثة، غرب وشرق، هوية واستلاب. . ! نفاضل بين هذا وذاك، بين هذه وتلك، نَمْدَح أو نذمّ، وكأننا أمام بضاعتين في دكّان، معروضتين في النهار نفسه، كيف نطمئن لنقاشٍ له هذا الوجه؟ ألسنا نحسبه دون اكتراث شيئاً من ترّهات حياتنا واضطرابها؟

أنت بحسب هذا وذاك لم تولد بعد، والمسألة هي أن تولد، من التقوى والجهاد،

أم من العلم والصناعة، وتوليدك مهمة هؤلاء الدهاقنة الذين يجتمعون لذلك ويلغطون فيه. لا أعرف كيف أسمّي هؤلاء، ليسوا أكثر من ساسة صغار وحيلتهم ليست أوسع من ذلك. أمّا التوليد فلا يحتاج إلى علم ونظر، انه يحتاج إلى ايمان، وهو عندنا أرخص وأيسر ما يكون.

لا ينظرون في عقود بل قرون مضت، ولا في حياةٍ تشكلت خلالها، أو قل حيوات تشكلت على نحو ما أثناء ذلك، أنت في نظرٍ، من أيتام بدر أو كربلاء، وفي نظرٍ آخر، لا زلت تحبو إلى عصر التنوير، وفي نظر غيرهما شقي الرأسمال العالميّ، وفي كل ذلك أنت ذات ناصعة لم تجد اسماً ولا معنى، أو اتخذت إسماً ومعنى ليسا لك، وعليك أن تنتظر حتى تجدهما، أو يوجدا لك. وإلى أن يقع ذلك، فأنت لا تعيش وحياتك هباء لا يُعْتَدّ به ولا يستحق الذكر.

أُرجّح أننا نجد شيئاً عن أنفسنا إذا تأملنا في تاريخ الملابس عندنا، تاريخ الجسد، والطعام والشراب، تاريخ القرابة، تاريخ الدولة، تاريخ المال، تاريخ الكتابة والكلام واللغة، تاريخ العبادة... في كل ذلك نجد شيئاً عن أنفسنا وعلى الأقل فنحن حيال أنفسنا وعندها. أما جلّ هذا الكلام عن الهوية، فهو في الغالب وكيل عن نفس لم يستنبشها ولم يعرف لها مزاجاً ولا هوى، ولم يسبر ردودها. ولا يعرف عبارتها ورموزها. طالما قرأنا لمنظري الهوية مباحث لا رقم فيها ولا معاينة لحال ولا رجوع لتفاصيل ولا كلام عن أجهزة وعلاقات. يختارون اسماً لأناسٍ يحيون في زمان ومكان، ولحياتهم أشكالها ورسومها، ولا يبالون بهم ولا بزمانهم ومكانهم وطرائق حياتهم، كأن الإسم لا يتولّد من ذلك ولا يتصل به، الاسم أصلٌ دائماً، وكلام هؤلاء كلام الأصل. إنه كلام أول ولا حاجة لأن يلتفت إلى وقائع وآثار، فذلك من غير رتبته ومنزلته.

كيف يمكن لمسألة الهوية؛ الذات والآخر، الذات المنقسمة والآخر داخل الذات، كيف يمكن لهذه أن تتجلى في حياة رجل دين وكاتب وضابط وصناعي ومصرفي وفلاح وحزبي يساري وغير يساري ونائب أرياف ووجه عشيرة وبيروقراطي... بل كيف تتجلى هذه المسألة في الدولة والمجالات الاقتصادية، والجماعات المختلفة والعادات والأعراف واللغة والثقافة بوجه عام. إذا لم تكن الهوية مسألة حياة ومعاش وتعبير وعلاقات ومواقف. إذا لم تكن موجودة معاينة في حياة الأفراد ونقاشهم وردودهم. فكيف يمكن أن تكون محور سجالنا الفكري الآن وأم مسائلنا؟

لا أشك كفرد وكشاعر ثانياً، أن الهوية ليست مسألة زائفة. وكنت أودُّ لو استغنيت

عن كل ما كتبت برواية سيرتي معها. وقد هممت بذلك ولم أفعل. لشعوري بأن لذلك سياقاً آخر. ليست الهوية مسألة رائقة وأنا أعلم ذلك من غير وجه. من معالجتي للغة مثلاً، للغة المترجمة أو الراكزة على الترجمة والكتابة الصحافية من أمثلتها، ثم اللغة الأصلية في المعاجم ونصوص التراث. ثم ما بين هاتين من لغات تنزع إلى هنا وهناك، وما يتكوّن في الحاضر من آثار تستحق أن تكون مرجعاً معاصراً. ناهيك عن الموازنة بين العربية واللّغات الأجنبية التي نقرأ بها. وأنا أحسبُ أن عمل الشاعر حينذاك لا ينتهي. إنه في كتابته يختبر ذلك كله، ويَنْفَذُ من ذلك كله، ولا أظن أن هذا مما يحتاط له ويُسْتبق، ولا مما يكفيه خيار صاف بسيط، كما لا أحسب أننا نستطيع أن نستغني تماماً عن أي من الحدود التي ذكرناها. لا يزال الشاعر إذن في سجال ذلك وحواره. لا نجاة له من اختباره ومعاودة اختباره، ومن النفاذ فيه ومحاورة النفاذ فيه. ولا يزال الشاعر يسعى في عمله الشعري إلى توحيد هذا السجال ودمجه، وإلى أن يفترع عمله من عنف هذا السجال وقوته. وقد يقال إنّ ذلك يترك الشاعر متنازعاً متجاذباً دون مهلة واستراحة، وأحسب أن الأمر كذلك، وأن عمله مهدد دائماً في حومة سجال لا يرحم.

ربما أفهم من ذلك، من عملي وصنعتي، أن الهوية ليست اسماً أو أصلاً أو نجاة. إنها في هذا السجال الذي لا يرحم. والذي نضع أنفسنا في حومته، دون أن ينتهي هذا الصنيع أو يصل إلى ختام.

عبّاس بيضون

[بيروت]

جمال الدين بن شيخ

بيت بين لغتين

لماذا لم أكتب الشعر بلُغتي الأُمّ؟ لقد بدأ شغفي باللغة العربية انطلاقاً من النّظر. وقبل وقت طويل من الشروع في قراءتها، كان ينتابني فرحٌ عارمٌ أمام إشاراتها. وبعدما أصْبَحَت العينُ مهيّأة للالتقاء بها، كنتُ أتصفّح هذه الكتابة مفتوناً بتآلُف توازناتها، وبما تحتويه من مدّ وامتلاء. كان يُطالعني رَقْصُها الأنيق في صحن الدار على الخزف المطليّ بالميناء أو على الفسيفساء الخزفيّة لإحدى المدارس. وكنت أراها محفورة على البرونز الذي يغطّي الأبواب الكبيرة لأحد الجوامع، ومتألّقة على أفاريز النحاس الأصفر لمشكاة ما، أو طافحة بالحلم فوق اسطرلاب. كنتُ ألامسها وهي منقوشة فوق الرخام، فوق شاهدة قبر متأمّلة، أو فوق نَصْل خنجر مقوّس. كانت تبعث الحياة في خيوط الحرير التي تُخاط بها الأرائك والطنافس، ويرصّع بها خشب صندوق أو تطفو فوق الرايات التي تحملها الجمعيّات الدينيّة. وما من مكانٍ، ما من مادّة، ما من مناسبة إلاّ وينجلي فيها تشابُكُ خطوطها الفاتنة والبارعة.

وكنت أعلم أيضاً أنّ هذه الكتابة تصبح مقدّسة في القرائين المجلّدة حيث الحروف الصّوامتُ السودُ تغمرها الحركات المذهّبة، القرمزيّة والزمرّديّة اللون، وتعطيها معنى. كانت تَرِدْ أحياناً بالخطّ الكوفي، مروّسة الزوايا ومتقطّعة، وثمّة دموعٌ مذهّبة بين الآيات، أو بالخطّ المغربي الأكثر اهتزازاً، والمرصّع بنجميّات صغيرة أو بنَفَليّات تبرز في محيط النقاط الزُّرق والحُمرْ.

أمّا هذا النصّ، فلم أكن أحسّ بوجوده إلاّ عندما كان يتلفّظ به والدي. ومنذ

ذلك الحين، لم يعد يفارقني إيقاعه أبداً. هكذا وجدتني مطبوعاً بهذه اللغة، نظراً وصوتاً. وكان يبدو لي أنّ الايقاع الخطابي الذي يطبع السّور المكّية المؤلّفة من نَحْو قائم على الترخيم والدفء في أغلب الأحيان تتلاءم تماماً والمدائح التقيّة التي تتموّج في الجصّ أو على الرّق.

كانت والدتي تتكلّم العربيّة، لغتها الوحيدة. وكانت مهتمّة بتلقيني إيّاها. وها أنا أمام رنّة أخرى، أمام لغة أخرى غير التي كنتُ أسمعها. ومحلّ الأداء الكلاسيكي تحلّ لغة الضحك أو الغضب، الحنان أو الألم، الحكاية أو الأغنية. كانت الحياة، إذن، تسري فيّ وكان لها دائماً هذا الصوت الأمومي الذي لا يفتأ يهمس في أذني أوجاع موتٍ مُبكّر.

كان ثمّة تَناقض حاسم بين الآية التي كان يتلوها والدي والغناء الذي تنشده والدتي. وقد دَخلتُ اللغة العربية الفصحى كما لو أنّني أدخل مسكناً فخماً وصارماً في آن. ولا أزال أتردّد إليه منذ ذلك الحين. وكل خطوة من خطواتي فيه تحدّدها قاعدة معينة. وكأنّ كلّ عبارةٍ تَوْليفةٌ متوقَّعة تماماً. قواعد علم التشكّل والنحو تضع قائمة لا تخطىء من الاشتقاقات وحالات التطابُق لدرجة لا يعود معها من حاجة إلى التنقيط ويصبح الخطأ الاملائي شبه مستحيل. إنّها لغة معرفة وتفسير وتحليل، لغة خطاب وشعر محدّد بقوانين ثابتة منذ عشرين قرناً. صرحٌ رائع لكنّه مُرْعِب.

لم أحيا داخل هذه اللغة العربية التي أرادوا منّي أن أصوغها في كلمات وأكتبها. لقد سرتُ في شوارعها كما لو أنّي في مدينة قديمة تتمّ زيارتها برفقة دليل. إنّ أحياء طفولتي موجودة في مكان آخر. والأزقّة التي لعبتُ فيها تفوح بأصداء أخرى. ولا أضعف حين أحبّ فعلاً وأصرّفه بحسب طريقتي. تلزمني تلك الكلمات الرّثة، المتواطئة، الأليفة. كلماتٌ نُدوبها مُطَمْئنة، وصوتها أبَحّ، لكنّه مَضْبوط. ولي معها ذكريات تُعيد الإحساس بالفرح والتَغَطْرُس. غير أنّ العربية المحكيّة لا يُنْظَر إليها كلغة مقبولة. وثمة اتّجاه نحو محاكمة مفرداتها، ورفض نَحْوِها، وتجاهُل بلاغتها. هي الموجودة دائماً باتت تُعْتَبر نَسَقاً متخلّفاً عن اللغة الأمّ الأسطوريّة. ويُدرك الطفل العربي ما إن يصل إلى المدرسة، أن لغة والدته، تلك التي يُنادى بها في الشوارع، وتملأ أحلامه، وتُساعده على اكتشاف العالم، هي لغة خاطئة وناقصة. وكيف لا تظلّ كذلك في غياب أيّ مسعى لإثرائها، لتبنّي صورها واستعاراتها، للاستعانة بإيقاعاتها الطبيعيّة؟ كيف لا يصبح استعمالها أمراً متعذّراً طالما أنّها لا تُسْتَعْمَل أبداً؟ أيّ موليير (Molière) سَينبري ويكشف لرجال الدين أنّ لغة الأدب تُبْتَكَر انطلاقاً من الوجود؟ إنّ اللغة العربية الأسطوريّة التي تستند إلى مفردات

«لسان العرب»، ونَحْو سيبويه، وصَرْف ابن جِنّي، وبلاغة الجرجاني، لم تكن، وليست، ولن تكون أبداً محكيّةً مِن قِبَل امرأة أو فلّاح أو عالِم. ليس ثمّة عربيّ واحد يتكلّمها، أو يكتب بها. أثناء ذلك، لا تفتأ لغة مخيّلتنا تنتظر أن يُطْلَق سراحها.

بين آية الصلاة وشَدْوِ الحياة، كان للآخر فيَّ، باكراً، الحضور الغريب والأليف في آن. لغةٌ أخرى، كتابة أخرى. صُوَر أُخرى، ورَنَّة أخرى. وإذ أقول الحضور الغريب، فلأنّ والدتي لم تتلفّظ بها أبداً. وأقول الحضور الأليف، لأنّ والدي، كمثل والدِهِ نفسه، كان يجيدها ويتقنها. وهو أرسلني إلى المدرسة ولي من العمر خمس سنوات، وهنا بدأت مغامرتي مع اللغة الفرنسية. واكتشفتُ عالماً وصلتني أصداؤه عبر هذه اللغة، علماً بأنّي لم أذهب إلى فرنسا، للمرّة الأولى، إلّا في أحد أيّام صيف ١٩٤٨. كانت كتبي كلّها تحدّثني عن نهر «السين»، وعن أوراق الخريف المتساقطة في حديقة «للوكسمبورغ»، وعن مدينة النور التي يُسَمّونها باريس. كنتُ مفتوناً بصُوَرٍ تُشَوِّش مُناخي الخاصّ، وتنقض ما أعرف من حيوان ونبات. أمّا كتب التاريخ الذي وضعه أرنست لافيس، فكان يحدّثني عن أجدادي الغاليّين، عن رولان في رونسيفو، عن لويس الرابع عشر في قصر فرساي، وعن نابليون في أوسترليتز. وكانت اللغة الفرنسية في موكب مجيد من تمثُّل الشخوص والأحداث. وكنتُ أجهل كيف أنّ كتبي المدرسيّة لا تأتي على ذكر الأمويين والعباسيّين، والأندلسيين والمرابطين، ولا تذكر شيئاً عن بغداد والقاهرة أو غرناطة.

لا بأس. لقد وجدتُ المدخل إلى مغامراتي. فالتهمتُ جول فيرن في طَبْعَة هتزل الرائعة. كنتُ أجوب الحقول الأميركيّة مع فينيمور كوبر وماين رايد، أقتفي أثر جاك لندن، وأعدو المناطق القطبيّة الشاسعة برفقة جايمس أوليفييه كوروود، أنا الذي يقطن سهل وجدة الصحراوي حيث كنّا، أثناء الحرب، نختنق من درجة الحرارة التي تبلغ الأربعين في الظلّ! اللغة الفرنسية فتحت لي أبواب الأدب العالمي. وربطتني بها، بشدّة أيضاً، اللاتينية واليونانية. فلم أكن أقرأ هوميروس وديموستين وسيسرون أو فيرجل إلّا لكي أهيّئ، بصورة أفضل، الترجمات التي كنتُ أقدّمها في البكالوريا. ولا أزال حتى اليوم أفرح بقراءة صفحة تحتوي على نفحة من القدامى. ولحسن الحظّ، تجاوزتُ التمرين وصولاً إلى اللذة. جئتُ المؤلّفين المأسويين اليونانيين، وتولستوي ودوستويفسكي وكافكا وهمنغواي، قبل أن أكتشف جيد (Gide)، ومالرو (Malraux) وغراك (Gracq). كنتُ أمضي، وجعبتي مفتوحة، أستعطي خبزي على الطُرُق التي يجتازها البشَر.

في الثانويّة الرسمية، بدأ عهدي مع المسرح، هذا المجال غير المعروف من قِبَل

الكتّاب العرب القدامى. وفُتنت بالنصوص المسرحية التي ترقى إلى القرن السابع عشر بالأخصّ والقائمة على الإسكَنْدرينة (Alexandrin) التي تَستجيب لشخوص موليير (Molière)، لفضائل كورناي (Corneille) ولِتَباريح راسين (Racine). آه من أهواءِ فيدرا (Phédre)! إذن، يمكن للمرأة أن تكون امرأةً وتُحِبّ حتى الموت؟ كائنات حيّة تعتلي خشبة المسرح وتؤدّي أدواراً من حياتها الخاصّة. كنت أتخيّل مشاهد متجدّدة باستمرار، وألقي أمام جمهور غائب ما عليّ أن أسمِّعه في المدرسة في اليوم التالي. عام ١٩٥٧، كتبتُ مسرحيّتي الأولى والأخيرة «قرية الغرب». ولقد جاء أبطالي الجزائريون ليسترجعوا أراضيهم، من خلال النبرة المسرحية ذاتها التي تطالعنا في مسرحية السيّد (Cid). ولم أكن متأخّراً عن الأندلسيين الذين استرجعوا فالنسيا من رودريغو دياث (El Campeador)! إلّا تسعة قرون فقط!

وإذا كنتُ قد فُتنتُ بمسرحيّات أُخرى، من كربيّون الإبن (Crébillon) حتى مونتيرلان (Montherlant) وأنُويْ (Anouilh)، فإنّ ايقاعات الكلاسيكيين ظلّت هي الأرفع، بالنسبة إليّ. وفي حين كانت الدراما الرومنسية تدفعني إلى الضّجَر، كنتُ أجدُ نفسي مفتوناً بلغة القرن الثامن عشر وبأناقتها القصوى، إذ كانت تستقي نَبْرَتها من الروح، وطاقَتها من العقل. وكنتُ أكتشف، حيال ذلك كلّه، وبشيء من الدُّوار، أنّ الثورة يمكن أن تولد على يد الفلاسفة.

كانت اللغة الفرنسية تأخذني من مشهد إلى آخر، بلا عودة، نحو أماكن بعيدة كانت تؤلّف، منذ ذلك الحين، «ديكوراً» لغربة ما. مزوّداً بلغتين وثقافتين، كنت أعتقد ببراءة أنّ أجدادي سيتّفقون مع أخوتي بالتبنّي. وكنتُ أدخل في مراهقة دائمة يوجّهني رامبو الذي انبثق في حياتي كشمس مُجدِّفَة. كما وجّهني أيضاً رينيه دومال (René Daumal) الذي توفّي هو أيضاً في السادسة والثلاثين من عمره، وكان يقلب «جيوبه على أمل أن يجد رفيقَ منفى». وكنتُ أمضي، مثله، نحو مستقبل غير موجود «تاركاً ورائي في كلّ لحظة جثة جديدة». مِثله أيضاً، كنتُ أُشْعِل النار في حقول القمح، وأُجَوِّع بابلي (من بابِل)! وهنا بدأتْ الرحلة في أماكن القلق. وإذا كنتُ أعتمد على أبي نؤاس وابن قُزمان ليرافقا وَغْد «شارلفيل»، لم يكن معي لمواجهة فولتير (Voltaire) سوى أساتذة عميان في المدرسة القرآنية، جَهَلَة وملاطفين! أمّا الحرية التي طالعتني في الكتب التي قرأتها بشغَف، فكان البعض يقول لي إنها ليست موجّهة إليّ، فيما يقول لي البعض الآخر إنّها ليست ملكي. وهكذا رحتُ أكْبرُ في ثياب ضيّقة...

عام ١٩٤٥، هُزِمَت النازية، وضدّها كان يحارب بشجاعة المغاربة والجزائريّون والتونسيّون، آباء وأجداد المهاجرين الذي يُقتلون اليوم في الضّواحي. كانت أوروبا تتحرّر، والمغرب على عتبة القمع، أما الجزائر، فتعيش ثورتها الدموية. وبينما كان بعض الفرنسيين في وجدة يرقصون تحت فوانيس التحرير، كان أبناء أقربائي يُقْتَلون في سطيف. تَقتلهم الدبّابات نفسها التي حرَّرتْ الألزاس.

كانت المراهقة تحرث في نفسي حرثها الخصيب. كنتُ أقرأ كامو (Camus) وأعرف أنّه «إن لم يكن ثمة خجل في تفضيل السعادة، فقد يكون من المخجل الشعور بالسعادة لوحدك». ومنذ ذلك الحين، وكما علّمني كامو نفسه، لم يتوقّف الألم اللاحق بهؤلاء الأبرياء أن يظهر على حقيقته، أي بمظهر الفضيحة. بين جمر ورماد، كانت تتحرّك الإرادة في البحث عن الحقيقة. كيف كان بإمكاني الاعتقاد بأنّ الثقافة الفرنسية لا تحتوي على دوافع للأمل ضدّ الذين يغتصبون المبادىء؟ كان عليّ أن أنتزع من الآخر، الغريب، الحقّ في اختيار أساتذته. في الجزائر ـ العاصمة، التقيتُ عام ١٩٥٢ بجان ـ كلود كزيريب (Xuereb)، وهو شاعر شاب من أوروبيي الجزائر، عرّفني إلى نصّ Lettera) (Amorosa، لمجهول يدعى رينيه شار (René Char). وكان مصيري قد اكتمل. في الجزائر ـ العاصمة أيضاً قرأتُ «إبليس والإله»، وكذلك «العادلون». وتابعتُ بحماسة السِّجال بين الكاتب الأخلاقي والفيلسوف. في باريس، مونترلان (Montherland) كان يحصد نجاحاً كبيراً في «الكوميديا الفرنسية»، ولوك استانغ (Luc Estang) يرغب في قراءة قصائدي الأولى، وأسمع فرنسوا مورياك (François Mauriac) يقول لي بصوته المجرّح أنّ العَدْل كان بجانب الجزائريين وأنّ الثقافة الفرنسية ستشهد بذلك.

رداً على ميشليه (Michelet)، كتب ريشار ميّيه (Richard Millet) يقول إنّ «اللغة الفرنسية لا يُمكن أن تُعاش كوَطن. إنّها تَنَفُّس فريد، حفيف لا مثيل له، رِعْدة من الكثافة والشفافية حيث نستهدي إلى نيران الظهيرة، وإلى أصوات ليليّة غريبة لوجوه فانية قد تكون وجوهنا نحن».

لم أكن أبحث في اللغة الفرنسية لا عن هويّة ولا عن منفى، وإنّما عن يقين يكفل لي الإقامة فيها حراً، وحيداً. ولم أكن أجد فيها ما يُحيلني إلى فرض واجب، إلى طقس، وإلى كلّ ما يشكّل عائقاً بالنسبة إليك، ويعرّيك من ذاتك. كان بإمكاني أن أعانق الكلام فيها دون حسابات مستحقّة لأحد. لقد قادتني الأفكارُ إليها، وبما أنّها (اللغة) كانت تفتح لي الآفاق التي تناسبني، فإليها عهدتُ برغبتي المطلقة في اجتياز هذه الآفاق.

كنتُ أحترسُ من كتابةٍ لا تكون إلّا صورة ثابتة ولا تكون فضيلتها سوى الشهادة. وكان يتراءى لي أنّ الشعر وحده قادر على تحرير لغتي وادّعائها الثابت أنّها في موقع البداية دائماً.

الشعراء الفرنسيّون كانوا أكثر أصدقائي الأوفياء: بول إيلوار، ريفردي، أراغون، رينيه شار، سان - جون بيرس، رينيه غي كادو وغيرهم. تدرّبت على تجاربهم وحاولتُ تقليدهم. لكن، من ترك أثراً عليّ ومن روَى جذوري؟ هذا ما لا أستطيع الإجابة عنه. ثمة لقاءات خفيفة كالخمر المتدفّق، وهي بالكاد تمسّك وتمضي في تغذيتك بلا أيّ ضجّة. إنها طريقة في تعرية الكلمات، في استخراج مجاز ما، وها ترتعش في أعماق نفسك العبارة الغريبة التي ستلتقط القصيدة غداً. إنّها طريقة في كسر جُمْلة، وخلخلة روابط النّسق، أو عزل فعل، ويكون من جرّاء ذلك أن تتحرّك فيك الرغبة الصغيرة والالزامية في التقاط ارتعاش النبع هذا. يقتضي الأمر أحياناً وقتاً طويلاً لكي تجد فيك الكلمة التي لا مثيل لها عُمْقاً تصبح فيه خصيبة. أمّا التقليد، فهو لا يلامس إلا أساليب الكتابة وأنساقها دون أن يكشف شيئاً من الكيمياء التي تُختبر في الظّلام.

وبمقدار ما كنتُ أتقدّم، كنتُ أترصّد تلك الأعراس السريّة، من خلال فِعلٍ مُعَرّى يفجّر التحوُّل عبر هزّة فريدة. وقد فهمتُ لدى خروجي من حمّى المراهقة العاصِفة أنّنا لا نربح شيئاً من المظاهر، وأنّ علينا اكتشاف كل شيء في التغيّرات الطفيفة أحياناً حيث يتكوّن المعنى. جزيرة من الصمت. «ما أجمل أن نكتب: بلوغ الحضور الأقصى من خلال الوحدة القصوى. المتوحّد هو مَن لا يكون وحيداً أبداً لأنّ الأشياء كلّها تأتي إليه بحثاً عن اسمها».

إنّ الدخول في الوحدة لا يعني فقط قطع الروابط التي تجمعك بالآخرين، وإنما قطع الصلة مع نفسك. والأدب التعبيري أو الانطباعي ليس، بالتأكيد، نادراً وبلا جدوى. لكنّه يصبح، على مرّ العصور، غير قادر إلّا على الوفاء. وهو ليس إلّا سلسلة متعاقبة من المواعيد التي يأخذها عبر التاريخ كتّاب يسهمون فيها بتحفّظ.

الدخول في الوحدة، يعني البدء في هدم طقس الكتابة الخاضعة، ثم الكتابة الوفيّة، فالكتابة المفيدة: خضوع، وفاء ونفع، هي الفضائل الإلهيّة الثلاث لأدب مُطيع. والشعر، أكثر من أيّة وسيلة تعبير أخرى، يتطلّب فضيلة الخلوة هذه، يؤثر وعياً من خارج العالم يصغي إلى العالم دون أن ينتظر، بالمقابل، اعترافاً به. فالشاعر لا ينتظر من أحد أن ينتظره. وهو غير مكترث بما ليس هو الكتابة. يعمل في أعماق اللغة كما لو أنّها

رَجم يحتوي على حقائق معينة، بسيطة وحيويّة. وتكمن أهميّة شعره في إحصاء صِيَغ للوجود، وتحرير مسالك. إنّه الكلمة التي تفكّ الرموز وتجعل الأشياء موثوقاً بها، وتقاوم كلّ شكل من أشكال الاستلاب، ولا تستسلم للحركات المعاكسة. بصيغة أخرى، إنّها تؤسّس لشعريّة المقاومة.

إنّ حريّة الشاعر لا تكمن في بعض المطالب البسيطة. فالنصّ القائم على التحريض سرعان ما يُفْهَم، أي أن فعله التحريضي مباشر جداً لدرجة أنّه غير قادر على مرافقة مشروع ما. والنتاج حرٌّ في نضج الرؤية، سواء على مستوى تفاصيله أو على مستوى كليّته، في مراجعه كما في علاقاته. ويتعذّر تَصَوُّر النتاج من دون هذه الوحدة، شبه الماورائيّة، وهي تؤلّف طبيعتها. وضرورة هذا الانتظار المفْعَم بالرّغبة لا يُعبّر عنه أيّ تَفاخُر. والجرأةُ ليست في إخراج المَشَاهد، وإنّما في توليد نظرات مجهولة. إنّ حركات الفِكر الدّفينة، المنبثقة والمفكّكة، تعيّن مدى يُغيّر حدوده وملامحه باستمرار. وأرى إلى نشاط الثقافة الأساسيّ هذا، بوصفه نشاطاً حاسماً بالنسبة إلى ما يمثّله، وكذلك بالنسبة إلى العلاقات التي يقيمها مع الأخلاق والدين والفلسفة والسياسة. إنّه وَعْيُ ما وراء الوعي يؤسّس للحقّ في التخيّل الأعظم.

وفي نهاية القرن العشرين الذي كان موعوداً، منذ عهد قريب، بكلّ أنواع التحرُّر، وهو منذور اليوم لكلّ الشكوك، يكشف الأدب الوحيد فعلاً، والذي يأخذ في الاعتبار عوالم سرّية ومؤلة، الأنسجة العميقة، يُستبسل أمام امتحان الأمراض البطيئة، يبتكر آمالاً للبقاء. غير أنّ مثل هذا الأدب يظلّ نادراً جداً. فهو يقود الألم (Passion) حتى الموت في حلم مطلق تأوّه من أجله كلّ رامبوات (من رامبو العالم). وظيفة الأدب ليست الحلول محلّ الحياة، وإنما الإنوجاد في ذاته. متواضعٌ لا يُحدّ، ولا يستطيع أن يغتذي إلّا من الوحدة.

ولم أتعرّف إلى الشعراء العرب المحدثين إلّا لاحقاً، في باريس حيث ارتضوا لأنفسهم المنفى، وفي مدنهم حيث كلّ سلطة تمزّقهم. وهكذا، كان لي أن ألتقي كلّ من أدونيس، وأحمد عبد المعطي حجازي، ومحمّد عفيفي مطر، وصلاح عبد الصبّور ومحمود درويش، وعبد الوهاب البياتي. هؤلاء هم أبناء جيلي. والتقيتُ أيضاً بشعراء شباب من المشرق والمغرب. وأدركتُ أنّ مرجعيّتنا في الشعر هي واحدة. طالعتني مطالب السوريالية عند هذا الشاعر، ونبرات إيلوار وبابلو نيرودا عند ذاك، وغنائيّة سان ـ جون بيرس عند ثالث. كنتُ أقرأ قصائدهم للطّلبة، أحلّلها وأترجمها، وكانوا هم بدورهم

يعبّرون عن صداقتهم لي من خلال ترجمة بعض قصائدي التي نشرت في مجلة «مواقف»، وفي صحف مصرية ومغربية، وحملت الترجمة تواقيع كلّ من أدونيس وحجازي ومحمد برادة. ورحتُ أتفحّص النسخ العربيّة من نصوصي أوّلاً بهوس العالِم القروسطي الذي يدّقق في كلّ عبارة ويناقش في مصداقيّة البناء اللفظي، وثانياً بهمّ الشاعر الذي يريد التأكّد من صحّة المعنى. وإذا كانت بعض الترجمات ملائمة، فلم أعثر على ترجمة واحدة لامَست قلب المعاني ذلك أنّ الترجمة التي تمكّنتْ من تمثّل العبارة ظاهرياً لم تلتقط النبرة العميقة الداخليّة. ونجاحات الترجمة لم تستطع أن تحجب عدم الوفاء هذا لما هو جوهريّ. وهكذا بدت القصيدة وكأنّها بناء بلا أساس، وكلماتها لا تحتفظ بأثر للحركة التي جمعتها معاً. من هنا كانت المفاجآت تتبدّى كتجميع للصُدفة وليس ككشف. كانت الترجمة تومىء بمظاهر معيّنة، وتنجح في تقديم شبه ما. كان عليّ أن أمنح اختلاجاتها ثانيةً لجسد بلا حياة.

وهذا ما قمتُ به بالفعل، فوجدتُ كلماتٍ أصحّ، ومعادلات أكثر أمانة، وإيقاعات أكثر تطابقاً، لكنّ المهمّ لم يكن هنا بالذات. وأدركتُ أنّ الترجمة بقَدْر ما تقترب من النصّ، لا تستطيع إلّا أن تفارقه، أي أنّها تحيا لنفسها. أحياناً، تفتح أفقاً من العلاقة بين الكلمات، توسّع أحياناً الشقّ بين مجموعتين من النّحو كما لو أنّها تفجّر معنى غير منتظر. قصيدة القصيدة. قصيدة ما وراء القصيدة. بعض إيغال صفحة من صفحات الأصل يتعمّق أكثر فأكثر، وبعضها الآخر يصل إلى طريق مسدود. وتحومُ لغتي العربيّة حول لغتي الفرنسيّة لتكتشف منافِذ خصيبة. جسدان زانيان للذات نفسها وللآخر المختلف. والنّصان لا يلتقيان كما يمكن أن تلتقي قصيدة لأبي العلاء المعرّي وأخرى لجان دو سبوند (Jean de Sponde)، ولا يتعارضان أيضاً، بل يراقب واحدهما الآخر بانتباه وتَيَقُّظ، وبحالة من الغيرة إذا ما أحرز الواحد منها تقدّماً على الآخر. وهما يعرضان دائماً سحرهما كما لو أنّ في ذلك استجابة للتحدّي الذي يفرضه بلوغ هذا السرّ.

عندما أتفحّص الترجمة العربية لقصائدي، أستقرىء، بصورة أفضل، الخطوط التي منحتها الحياة. وبالمقابل، أجبر الكلمات العربية على التخلّص من ضفافها المألوفة والتخفيف من عاداتها لتكون جاهزة لقبول المعنى الذي كان على الكلمات أن تحمله، وكنتُ آمرها أن لا تأتي من مكان، أن تصل عذراء إلى المعنى الذي ينتظرها ليصير قولاً. وبينما كان مترجمو قصائدي ينطلقون من قصيدتي، كنت أجهد، أنا نفسي، لبلوغ قصيدتي من جديد، ولأخطّ في كلماتي الطريق الذي تبعتُه من أجل الوصول إليها (إلى القصيدة).

وأفهم، عندئذ، لماذا لم أكتب بلغتي الأمّ. فاللغة العربية القديمة، تلك التي تشبّعتُ بها، تنبني وفق أشكال وأنماط توجّه تركيبها ونَحْوها. معجمها يعرض وحداته ليحتلّ المكان المرئي من الواقع. وتسمّي هذه اللغة العالم لإخضاعه لنظامها أكثر من خضوعها هي له. تتقدّم في موكب من المرجعيّات الثقافية التي تؤمّن الحراسة اللازمة وتحذّر من التيه. وهي مبنيّة على أساس من المثاليّة كما هو حال الثقافة العربية ككلّ حتى القرن التاسع عشر: مثاليّة قرآنية، مثاليّة نبويّة، مثاليّة ألسنيّة وبلاغيّة، مثالية أخلاقيّة، حتى الشّعر نفسه، فهو يَتوافق مع نماذج ثابتة. وهو بذلك يحكم إرادة وهويّة من يمارسه. إنّ استعمال هذه اللغة له نكهة الواجب. وأنا ألتذّ بها عندما يتعلّق الأمر بمحاضرة أو بدراسة علميّة. أتذوّق نصوصها القديمة. لكنّني لا أستطيع أن أبلغ من خلالها أبداً فضاء خلوتي.

أما اللغة الفرنسية، فهي على خلاف ذلك، تقودني ـ ودون أن أتماهى معها ـ إلى مجالاتي الأكثر تَصَلُّباً. وأعيش معها تواطؤاً متبادلاً من دون أي تنازل. ولا أدّعي أنّني أكتب بها كمن يكتب بلغة أخرى... إنّني أحترم عبقريّتها وأتلاعب بها. وهي تَقبل تَميُّزي ويبدو أنّها تُعْجَب به. أتوقّف فيها ساكناً إيّاها، وهي تستقبل بصداقة المشاهد التي أقدّمها لها. لم تُحرِّف صوتي ويكفيني أن أمسك بقلمي لأفهم أنّ القصيدة آتية من خلالها لا محالة. إنّها طريقتي الوحيدة لإدراك كنه الخلود. يقول خورخي لويس بورخس «إنّ المعالم الكبيرة للخلود ـ تلك المرتبطة بمجال الانفعال (Passion) ـ تبقى شاغرة... أي أنّ الأبيات الشعريّة الكبيرة للإنسانية لم تُكتب بَعْد، وهذا النقص يجب أن يفتح أمامنا أبواب الأمل».

من فيفالدي (vivaldi) إلى برغولاس (Pergolèse) الذي توفّي هو الآخر في السادسة والعشرين من عمره، لا أنفكّ أستمع إلى بعض الحركات البطيئة التي تؤكّد على عظمة المجموع. إنّها ترصيعات المقدّس الذي يحدّد مدى الكمال، فنشعر بأنّنا جسدٌ، نَفْسٌ وعقلٌ في آنٍ واحد. ثمّة شيء فيَّ يرفض كلّ مرجعيّة إلى الدين المسيحي، كما لو أنّني أجادلُ هذه الروحانيّة في ارتباطها الانساني. ومع ذلك، فإنّ هذا الجمال وُلد، بلا شكّ، من إيمان ومن ثقافة. وليس مِن بُعْد كوني غير مرتبط بلحظة من لحظات الانسان، كما أنّه ليس من مِثل هذه اللحظة ما يقتصر على نفسه فقط. وهكذا يُكْتَشَف مجال الجاذبيّة الذي يقترن، في أعمق أعماقه، بالرّغبة في أن يكون كاملاً.

جمال الدين بن شيخ

[باريس]

نزار الزين

تساؤلات حول الهوية العربية

لا بد من تحديد بعض التصورات (Concepts) وايراد بعض المقدمات للتمكّن من الدخول في غمار التساؤل حول هويتنا متوخين الموضوعية ما أمكن. نقول ما أمكن لأن الموضوعية التي نبتغيها ليست بمعزل عن ذات المتسائل. وهي، بتعبير أصحّ، ذاضوعيّة (أي ذات وموضوع) نعيشها من الداخل ونتمثلها بعد استخلاصها من وقائع وكأنها موضوع خارجي. وتعبر الذّاضوعية عن الطريقة النفسلوجيّة التي تتداخل فيها الذاتية بالموضوعية بدرجات متفاوتة بين قطبي الالتماس (Approche) «العيادي والتجريبي».

ما هي الهوية؟

إنها وعي لتقاطع انتماءات تراتب (التراتب (Hiérarchie) في ظل انتماء رئيسي. ويحفل هذا الوعي، وما في طوّيته، بمكونات تتفاعل فيما بينها داخلياً ومع الخارج في تميّس جدلي (أفقي وعمودي) فتتبلور عدة تمثلات بحسب المستويات وعلاقة الذات بالآخر تتشكل فيها: من الانفعالي الأولي إلى العقلي الرصين، ومن الحشد إلى القيادة الحكيمة، ومن حالة الهزائم والتخلّف والتآكل (Entropie) وقلق الإندثار إلى حالة التماسك والتقدم والتكامل وتوليد الذات كقيمة، ومن حالة التبعية والدونية والقهر إلى حالة السيادة والحرية والديموقراطية.

لا شك أن هذا التعريف العريض إذا ادعى بأنه جامع فهو غير مانع بحسب قاعدة أرسطو ولا بد من تفصيل المفاهيم التي احتواها. وسنعتمد الالتماس النفسلوجي في تفصيلنا للمفاهيم فننطلق من هوية الشخصية لنصل عبر المنظور النّفستماعي (Psychosociale) إلى هوية المجتمع والوطن.

علي زيعور

المنجرح في علائقية الذات والآخر داخل الدار العالمية للحضارة

أعمومات

١ ـ اللاواعي والمتحكِّم في «وسواس» الأصالة والمعاصرة:

السديد النافع هو أن لا يغرق الفكر العربي الراهن، على الضد بما جرى من قبل لفكرنا المعاصر عامة، في مباحث متشبثة مرضياً بالموقع «الضائع» أو بالحنين للتاريخ المُنْرَجس، ومتحركةً بهجاس تَعْضية الذات، أو إعادة تأهيلها، توخياً لأن يتوافر لنا، فِعلاً أو لفظاً، الاحتماء داخل **حقل عالمي** قويّ حيث الآخر المهيمِن. وهكذا كان **«وسواس» الأصالة والمعاصَرة**، أو الهويّة والتراث، التغيُّر والثبات، ثم الانقطاع والاستمرار أو ما إلى ذلك من مانويات تُبسِّط وتوفِّر من ثمّ الحلول ناقصة التكيّف والسريعة، **يتحكم على نحوٍ استحواذي**. فقد تسلّط على السلوك والوعي (التطبيق والفكر)، على غرار ما في العُصاب القسري، الميلُ متكافىءُ القيمة إلى مصالحة رغبتين: أ ـ النكوص إلى الماضي (التراث، الأب الحامي أو الأم الرؤوم المرضعة، الثدي الممثِّل للحياة والاستمرار، الحضن، التراب، أو التبر المكنون، فردوسية الجماعة والأمة، النبع والأساس. . .). ب ـ اجتياف الحداثة والمستقبليات، بحيث تتحرك الشخصية طبقاً لخصائص المعاصرة وما بعد هذه المعاصرة، أو هذه الحداثة التي تتغاذى مع الثورات في العلوم والتواصلية الآخذة بلمّ شملِ الفروقات بين الأمم والحضارات.

٢ ـ قلق الذات المهدَّدة في العلائقية مع الآخر القوي المحسود أو اللامرغوب:

قد يكون في هذه «الحالة العيادية» الكثير مما هو منجرِح. لكن الثابت هو أن **القواهر والعواهر** (السلطة بأدوارها، ومواقعها في الخارج والداخل) تولّد التوتر والرّضة النفسية الاجتماعية. فالخوف على المستقبل واللقمة، وترجرج الشعور بالاطمئنان، والقلق على الوجود والمصير، كلّها عوامل تُضعف القدرة على التحكّم بالذات وعلى التقدير السوي لحجم القوي، للآخر الذي يقفز في التقدم والسيطرة (على التواصلية والطبيعة، على الحقل والجارحات. . .) قفزاً لا يُلحَق.

إنّ الفكر العربي المعاصر، في قطاعه المنصبّ على موضوعاتٍ تعود للحضارات الراغبة أي المصابة بالتخوّف المبرَّر أو اللامبرَّر على الذات (قا: قلق الاندثار والتفكك. . .)، لا يمارس الفعل الفلسفي المحض. فهو بذلك يبقى فكراً محكوماً بأمور حياتية، أو بقضايا التخلّف وإعادة تنقيح الذات وضبطها، أكثر مما هو فكر حرٌ وطموح لدراسة المجرَّد، والهم الفلسفي، وإشكالات العقل والمبادىء الكبرى أو القوانين (بمعانيها المعاصرة) في الوجود والقيم والمعرفة. لا يعني هذا أن الفلسفة العربية الراهنة يجب أن لا تحلل العينيّ والمجتمع، أو معضلات البيئة والانسان في مأساته اليومية؛ إنما نودّ لها أن تتعمق وتتمدد إلى موضوعات أخرى نظرية صرفة قائمة في المجال المخصَّص تقليدياً للفلسفة المحضة والعقلانية المطلقة. «قراءة» الخطاب العربي المعاصر في موضوع الذات والآخر، طبقاً لاختصاص التحليل النفسي أو الصحة النفسية العقلية، نشاط نافع. لكنه غير كاف؛ ومن السويّ أن تعي خطورة ما قد يَقَع، ويوقِع، فيه من تعميم. كما أن التحليل النفسي الأناسي للثقافة المعاصرة عرضةٌ لعقدة التفرّد والتسلّط، أو للوقوع في إغراءات المسبق والجاهز، الضيِّق والمقيِّد والانتقائي، التي يُتهم بها النظر الوجوداني (الشخصاني، الماركسي النزعة، الوضعي المواقف أي الوضعاني، الخ). . . وبرغم هذه السلبيات، والتي سنرجع إليها عند الخاتمة أدناه، فإنه لمن اليَنْبَغِيَّات إفساح المجال لتعدّد القراءات، ولمحاورة الرؤى، وللوعي بالمختلف وبالنور الذي يسلطه الاهتمام بالظلي واللاواعي على الخطاب الواضح «الرسمي» أو المقدَّم بمثابة الخطاب العقلاني الراشد في إشكالية العربي ⇄ الغربي[1]، الراغب والمتحقق، الرافض والمهيمن، الأنا والأنتَ، الأنا والأنتَ داخل «الدار العالمية» للفكر والسوق والدولة، الشخصية الاعتمادية والشخصية المنتِجة. . .

كيف سيكون، إذن، مقال التحليل النفسي الانساني للثقافة العربية المعاصرة في

رؤيتها لذاتها والآخر في تحريك المنطق التواصلي، في تصوير العلائقية القائمة فعلاً (الذات الواقعية) والمرغوبة (الذات المثالية) بين المحليّ والعالميّ؟ ماذا ستكون نتيجة رغبتنا بتمثّل (ابتلاع، الاستدخال إلى الجسد، الاجتياف) قوة الآخر وتطهير الذات، أو «بمحو» هذا الآخر وبالتأكيد الذاتي؟ هل تَحَذَّرنا من الوقوع في أمثلة الأنا الملاصِقة لنكران الواقع؟ أشَعَرنا بالاثم تجاه النحن أو بالاضطهاد من الـ «هُمْ»؟

القسم الأول

شيماءات الخصوبة والثنائيات والجسدي: التفريغ الانفعالي والاستيعاب

١ - شيماءة الجسد اللاواعية واللاامتمايزة في تحريكها للعلائقية بين الذات والآخر:

يلاحَظ أن بعضاً من الفكر العربي يعالج علاقته بالآخر، القوي بحدّ ذاته، أو المتغطّي بثوبٍ عالمي عام، معالجةً ترتدّ سريعاً إلى شيماءة جسديةٍ لاواعية، أو قسرية، أو لاامتمايزة. وقد تتفسّر بتلك الصورة عينها تصوراتنا ورغائبنا في أن تكون «الدار العالمية للإنسان» متحركة على هيئة جسدٍ كبير، أي بحيث يتجيَّش الكلّ لمساعدة العضو المحتاج، أو في أن تكون «الدار الاسلامية للانسان» (المسلم في مرحلة أولى، ثم للإنسان قاطبة في مرحلة لاحقة) وحدةً جسدية حية تعيد تعضية العناصر ومعنية كل جزء.

والمفهوم المتأسس على النزعة العضوية [العضوانية] في تصوّر الدولة والمجتمع، أو الفكر والعلائق والحضارات، يذكرنا بابن خلدون على نحو بارز، وحتى بتصوّر التطور للتاريخ «تقهقرياً» أي انطلاقاً من عصر تأسيسي [ذهبي، ينبوعي، الخ.] معتبر على أنه هو الكامل أو المطلق، المنصة أو المحرك[٢]. ولعلنا لا نحتاج لجهد كبير لالتقاط التفسير العضواني، ولدحضه إذ هو أعجز من أن يفسر المجتمع، والدولة أو السلطة والعلائقيّات.

٢ - قسريات الموقف التلميذي المضخمة المسفلة، شيماءة المتعلم والأستاذ أو المفيد والمستفيد:

هنا تقودنا، من مكامن اللاوعي، تجربة طفلية يكون المعلِّم فيها منرجساً، مضخَّم الموقع والدور، ممثِّلاً للسلطة ورمزاً للجبروت. ويكون المتعلّم متلقياً، منفعلاً، سلبياً؛

وسجين علائقية الرضوخ والإرضاخ أو الفعل مع التلقّن. . . ومن الطريف أن التعليم أو نقل المهارات والخبرات كان يجري، في الفكر العربي الاسلامي، تحت اسم معبِّر هو: المفيد والمستفيد؛ أو، بتعبير آخر كثير الايحاءات، هو: السامع والمتكلم، المملي والمستملي. ونسيج العلائقية مع الغرب مأخوذ عند بعضنا، وعنده، بدون وعي أو مع نقص في الوضوح، بحسب تلك الشبكة العمودية. لذا فمن السويّ أن ينادى عندنا اليوم على إشادة علائقية هي أغنى وأعقد من تلك الشيماءة الثنائية الضيقة، القاتلة للإنسان والحرية، والتي توحي بالفهم الواطوني السلوكي الآلي (الخطيّ، المستقيم) للقوس: مثير ← استجابة. وهذه العلاقة المنجرحة قد تستثير ما يشابهها من علاقات بين قطبين حادين: المذكر والمؤنث (را: تفكير بعض فلاسفة اليونان في علاقة المعلم بالتمليذ)، الذاتي والغيري، المصلحي التبادلي والطائفي [الجماعي، الذوباني]، السيطرة والتعاون[٣].

٣ ـ الظلي واللاواعي في العدواني والمحقود عليه، أنواع العدوانية ووظائفها التطهيرية والإنصافية:

يلاحظ أن النزعة العدوانية تظهر عند أمة أو شخص عبر المحاولات الفعلية، اللفظية أو الهوامية، الحاق السوء أو التدمير، الاذلال أو الأذى، التسفيل أو الاهانة. لا تتمظهر النزعة أو النزعات العدوانية على شكل واحد عام: فهي قد تكون فعلية واضحة، كما قد تكون في حالات أخرى كثيرة سخرية ساخرة، أو احتقاراً، أو امتناعاً عن اقامة علاقة صحيحة وحتى عن تلقي أو تقديم مساعدة. . . ولعلّ ارتباطها **بالجنسي** شديد الوضوح والشيوع في أسلوب الشتائم واللعن (شتم الأب أو الأخت، في التراث الإناسي العربي)، وفي الحالات الانتقامية المِراضية أو الفضائحية (قا: الـ Trophée).

٤ ـ عقدة حسد الممتلك أو المنتج، عقدة اجتياف الجبروت أو المطلق، عند الذات القلقة:

تشغيل مصطلح «العقدة» في تحليل الجذور والأعماق، القيعان والغياهب المظلمة، للفكر والسلوك عندنا ينتج نوراً يوضح الكامن والمتحكم. وكما سهل التقاط ما يطلق عليه اسم عقدة **حسد النبوة**، أو عقدة **اجتياف الألوهية**، عند الصوفي العربي فكذلك نستطيع اليوم أن نشخص حالة عقدة حسد في الحضارات المحلية الراغبة حيال الحضارات الأكثر نشاطاً وثورات علمية واجتماعية وتواصلية.

٥ ـ عقدة المغموطية في علاقتنا بالحضارة الممتلكة، الخشية من الرثاء الذاتي، الوعي بالسوداوي وبتضخيم الهلعي والتدميري:

إذ يتماهى بعض خطابنا مع موقع الحضارة المظلومة، المغموط حقها، فإنه يتحوّل من خطاب إلى نوع من الأغنية النادبة أو **حداء الأم لطفلها** أي إلى نوع من الحداء الذاتي، **الرثاء الذاتي**. هنا تتمظهر، تخرج من المكامن المطمورة إلى الواعي والكلام المُفَكْرَن، تجارب مع الحزن والمرارة: تكثر مفردات العذاب والألم، الاكتئاف والتشاؤم، الانهيار والانغلاب، الانقهار والاتكالية. . . كلها تتوارد بعفوية وكالحال في التداعيات الحرة لتكشف عن مأزمنا في الوجود. وبذلك التعبير تتطهر الذات ويُحمّل الزمان المسؤولية. تتلازم المازوخية والسادية معاً: يعذِّب نفسه ويحبيها معاً، ينرجسها معاً ويبخسها، يفرِّغ الهلعي والاستكانة والتدلل فتغدو أمام حالة من الرثاء الذاتي، أو من السوداوية المضخمة لغريزة الموت والشخصية هنا سوداوية: مؤثِّمة لذاتها ومؤثَّمة، تعاقِب ذاتها وهي العقاب والمعاقبة؛ تلطخ نفسها وهي موضع التلطخ والمسؤول، تُحب نفسها وتكرهها، سبب ونتيجة، مؤزَّمة ومؤزِّمة لنفسها بنفسها. وعينة ذلك عملية أساسية في الاتجاه صوب التمركز على المنطق والنضج الاجتماعي والواقعية؛ أو صوب تعميق **الأنا الراشدة** حيث العقلانية، والحسابي، والعمل للمستقبل.

٦ ـ التصور جنسي النزعة لعلائقية الحضارات، أو للقوة والإنتاج:

ربما يكون كتاب الطيب صالح، «موسم الهجرة إلى الشمال»، من أبرز الأعمال التي، بحسب كما هو شائع مبذول في ثقافتنا الراهنة، جنسنت علاقة المستعمَر بالمستعمِر، والحضارة الرافضة بحضارة الآخر الأقدر معرفة وانتاجاً ومكراً أو إعلاماً؟ و«جئتكم غازياً» عبارة كالنهر؛ تُلخص الموقف الجنساني المجنسِن للعلائقية الرضوخية الإرضاخية أو المنجرحة والجارحة. . . وهنا نجد «الانتقام»، من نوع معين معروف في الإناسة العربية، يسيِّر سلوك الذات الباحثة عن التبلسم والتوكيد الذاتي. فالمسفَّل هنا يرد بسلوك جنسي وهمي على غريمه المؤنثن، ويدافع عن نفسه بأوالية ناقصة أو بحيلة لا تخلو من تفريغ غير مباشر للشحنة الانفعالية المكبوتة. وتأنيث الغريم، المعروف جيداً في الإناسة وفي الأحلام ومساعي ردّ الاعتبار وصون الأنا، عملية ناقصة غير جذرية، أو لفظية وظرفية. يقال الحكم عينه بصدد قلب رمزي للمواقف أي جعل الضعيف قوياً، وامتصاص هوامي وسريع الزوال لدور القوي الفاعل، المخصب والمرسِل.

يجب أن نعي، في خطابنا الذي **يؤنثن الآخر**، إمكان وجود عقدة متغذية بقصور **يؤنثن الذات** نفسها. بذلك قد تتفسَّر لنا تلك الخطابات [المقالات] والتمثلات التي تكشف أننا نضع الذات في موضع المخصي، وفاقد حقّ الشهادة في المحكمة (بالمعنى القديم، في بعض الحضارات). ففي الدفاع عن موقعنا المتوتر، أو الحاسد للموقف الغربي، قد نتعرض لإسقاط صفات الذكورة والفحولة على ذلك المحسود المرغوب. من هنا إمكان تعقّب تصورات تجعل الذات منفعلة متلقّية، مخصية مغتصبة، متحركة بالمفعولية والسلبية والفتورية، باحثة عن قلب طرفي المعادلة لاستعادة الاحترام الذاتي اللامباشر واللاايجابي.

ولقد وضع الغربيون، في أنثنتهم للآخر ونرجستهم لذاتهم، الغرب نفسه في موضع الفحولة والخصوبة والقدرة على الخصاء. لكن إمكان وجود أنثنة الذات الغربية هنا، على يد الغربي نفسه، قد يمرّ.

وهكذا يترمَّز الغربي؛ ومن ثم تتحول الحضارات الأخرى، في هواماته والرمزي والمخيال عنده، إلى مؤنثة أو مخصية تتلقى وتستهلك، أو تستقبِل وتتشبه بدور الطواشي. في الجنسنة أضاليل، وشبهات وسقطات. والموقف السليم بعيد عن أن ينحصر في تلك التقسيمات الحادة القطعية التي تبسِّط وتكون راغبة، بل ومحكومة باللاواعي والظلي، بالطفلي والآلي، بالبيولوجي والداروني. ولقد رأينا أن الحلول المقترحة، كالتصورات والهوامات المؤسِّسة المغذِّية، حيل وسوء تكييف وأشياء أخرى تقرِّب من منتوج الحلم والهذيان والذهان. أخيراً، إن كانت تغني قاموسنا مصطلحات ذات رنّة جنسانية، أو مرتدة إلى الزيغانات الجنسية، فإن وعينة المحاولة هذه تبقى ضرورية. يعني هذا أن استعمالنا **للبغاليونية** الحضارية، أو لمصطلحات أخرى في مجال الشذوذ، يجب أن لا يتعدى المجال الدلالي المحدَّد أو أن يبقى محصوراً وعلى «سبيل الحَمْل»، وظيفياً يصف، بل ينتقد، بكثافة سلوكات بعض الشخصيات أو بعض النظم والمواقف: (الاستعراضية: التي تكشف عن «الرغبة اللاواعية بنفي عقدة الخصاء»، تبنّي زي وسلوكات الجنس الآخر (Travestisme)، السادية والمازوخية، التصنيمانية [الفيتشية]. . .

تشكل وَعْيَنة هذا التصوّر ثم نقده واستيعابه الخطوات الكبرى للتشخيص، والتكييف الايجابي: لا يصمد هذا التصور، جنسيُّ النزعة، أمام الرشدانية. فالموقف الراشد يرى حضور الأنا الطفلية في ذلك؛ ويرفض التفسير الجنساني (الذكوري ـ الأنوثي) للوجود، وللعلائقية بين الحضارتين متحركة بوقود حياوي [بيولوجي] أو

عضـوي. ويصعب جداً قبـول هذا الأخـذ الثنائي الجنسي للنُّظم المعقدة وللدار العـالمية للحضارات أو للتبادل بين المسيطر والـرافض. ففي ذلك ليس فقط تضحيـل لدور المرأة وموقعها، بل وتضخيم نرجسي مرضي للمذكّر بوظائفه وقـدراته التي تـظهر هنـا جبروتيـة لاحدوثية وغير تاريخية. كما أن الجنس عينه يظهر هنا مقدَّماً بمثابة أنه المفسِّر لكل شيء، والثابت، والقانـون الشامـل؛ مغفلين بذلـك أن الاشكاليـة أصعب من ذلك التسطيح والتغييب للعوامل التاريخية والثقافية. وبكلام الأنا الراشدة، بكلام يختصر، هنا لا بد من تحليل ذلك التصور الجنساني؛ فهو لامتمايز أو ظلي، ومرتدّ إلى اللاوعي: محكوم بانجراحنا الراهن من جهة: وبهوامات طفلية بل وبنوع من الهذاء أحياناً، من جهة أخرى.

٧ ـ النحن والأنتم، الـ «نـا» والـ «هم»[٤]، التـاء بـالضم والتـاء بـالفتـح[٥]، تشييء الآخر وحيونته:

تشييء العدو ظاهرة معروفة عند الأمم وفي التاريخ؛ بتلك الأواليـة نبخِّس الملعون المخيف، ونجرِّمه أو نؤثِّمـه؛ فيسهل قتله الرمزي أو التغلّب «السحري» عليه. ونحن، في الإناسة العربية، نلعن أمّ الطيارة؛ وندعو عليها بالموت، ونخاطبها يا مقصوفة العمر، يا سايبـة، يا مشحّـرة، يا مُبَكْلَكَة[٦]. بذلـك نتطهّـر، يخفّ الانجراح والقلق، ويتقلّص التوتر؛ فنستعيد الاتزانية والاعتبار الذاتي للذات.

أمـا أن نقلِّص العدو إلى حيـوان فظاهـرة أخرى هي أيضـاً نمط أصـلي، أو تجـربـة ينبوعية عـامة يعرفها الانسـان قـاطبـة. يُختزل العـربي إلى جمـل (أو إلى خيمـة، نؤي، صحراء، رَمْلة. . .)؛ ويردّ العـربي، كالهنـدي أيضاً، بـردّ هـذا إلى خنـزيـر، وذاك إلى ذئب، وذيّاك إلى كلب أو هرة. . . هذه الحَيْونَة حضارة، أو لإنسان، ليست مجهولة؛ ولا هي جديدة. وعلى الدراسـة الهادئـة التحرك هنـا بلا تقييم أو بـدون التمركـز على تقسيم «أخلاقي أو معياري». ولعلها غير نافعة؛ إنها تحريضية، لعّانة.

٨ ـ ثنائيات أخرى تبسيطية، أو خطية وآلية، تطبيق متحذلق (الإصاخة والحداجة):

الهَلَعي في النسيج المأساوي للعلائقيـة بين الـذات والآخر، عـلى صعيد التـواصلية بـين الحضارات داخـل الدار العـالمية، ثقيـل ومُثقِل. وخـطاب التحـرّر من ذاك، أو من ترميزه ووصفه كظاهرة راهنة، لا يكون دائماً غـير متحرّك بـالتحريضي أو بتجييش الـذات

الرافضة بحيث تتحينّ قوى الدفاع، والأنا الراشدة، وتتمركز القوى الرافضة [المهدَّدة، المتوترة. . .] حول الوعي فالعقل فالإرادة الخلاقة.

قد تؤخذ تلك التواصلية على نحو هَرَمي؛ أو على نحو عمودي، وحتى بحسب شيماءة اللاعبَيْن الحاقدين أو المعبّأين بالحقد الدافع إلى «الوضعية الحَرِجة» أو «الحدّ الأقصى» المعروف في الايطولوجيا. وإذا شئنا هنا الرغبة بتطبيق تلميذي، وبنزعة لا تخلو من الاستعراضي والتحذلق السَّمج، لعلوم مثل الحِداجة والإصاحة والبونية [القُرْبَعدية]، على شبكة العلائقية المدروسة هنا، لصار أمامنا القول بأن حضارة الآخر تنظر من اليسار إلينا وإلى العالم؛ وكذلك تفعل عندما تصيخ السمع أو «تُعطي الأذن». ومعنى هذا أن «الغرب» يغلب ما هو يسار في الجسم، أي ما هو عقل، ومنطق، وتحليل، وحساب، وتبادلي. . . ؛ وأن الأمم الرافضة تنظر إلى من هو أمامها، أي إلى المخاطب وإلى الطبيعة والعلائقية، بالعين اليمين ومن الجهة اليُمنى، أي أننا نغلِّب ما هو عواطف، وانفعال، وحدس، واندماجي وقرابة الدم، و«ايديولوجي»، و. . . ، و. . . ، الخ. أخيراً، ثمة إفراط في المبالغة والفظاظة استعمال صفة «التكشيري». التكشيري [العدائي، المهاجِم]، في وصف من يقدِّم تلك العلائقية طبقاً لشيماءة الشيخ والشاب: المحتاج للعطف، من جهة؛ وصاحب القدرة على تقديم ذلك، من جهة أخرى. وتسقط هنا شبكات أخرى ذات وقود غير صاف: الزراعي والصناعي، صاحب البُعد التسامحي وصاحب البُعد الانتقامي، الريفي، والمدني، المتمايز واللامتمايز، المنتصر والمنهزم، العقل والارادة. . .

٩ ـ نسج الخطاب في العلائقية طبقاً لصميمة البطل أو الشيماءة البطولية الأناسية:

من الكرامات التي، بحسب ما نرى، قد تكشف عن نمط «البطل» في حضارتنا التأسيسية، واحدة يجسّدها الجنيد. في ذلك الحلم، أو الأسطورة، أو الأطموحة البطلية، يوجه الصوفي ناقته [الأداة، المنهج] صوب مكة للحج، فتتوجه إلى القسطنطينية. هناك يحوِّل «البَطَل» الناس، بعد أن يفتح مدينتهم [الصعوبات، الحواجز، الموضوع المحسود المرغوب]، إلى دينه. و. . . ، و. . . ، ويتزوج ابنة ملكهم [يستولي على الحقيقة، يحقق ذاته]. يعني ذلك، ربما، أن البطل الأنذاكي يتحقق ليس فقط عن طريق الدين؛ فالهجرة الكبرى كانت عند الجنيد ممكنة أيضاً عن طريق آخر خاص: أسقط حصون الخارج، فاقترب من الحقيقة [دَخْلَن المطلق، ابتلعه] التي ترغبها الأمة والجماعة. والبطل في الحضارة الاجتهادية، منذ أواخر القرن السابع عشر حتى المرحلة الراهنة، لم يحقق طموحات أمته؛ كان منجرحاً أو أنه لم يبلسِم الجرح النرجسي الجماعي.

وأما البطل في **الحضارة المجاهدة**، المجاهدة من أجل الحضارة، فهو ما يزال ذا وعي يتسع للجماعة، ويذوب اندماجياً فيها، ما يزال يحمل الغصّة في مساره وتوجهاته: يحارب ويحب، معاً وعلى نحو تناقضي متذبذب، **الأنا الطفلية** في نفسه وأمته؛ يضطهد معاً وينرجس، أو يسفل معاً ويضخم الأنا الوالدينية [الوالدية، التراثية]، في الأنا والنحن؛ يقترب معاً ويبتعد من الأنا الراشدة.

١٠ ـ وعينة الشيماءة الدوائرية في تصور الذات وروابطها مع الآخر في الدار العالمية:

يشيع في الفكر العربي المعاصر مقال ينزل قطراً عربياً في منزلة المركز من الدائرة. فثمة الدائرة القطرية؛ فالعربية الكبرى. ثم تفتح هذه الأخيرة على دائرة أوسع هي الدائرة الاسلامية. ومن الثوابت في الفكر العربي الاسلامي، الديني منه والصوفي والفلسفي والآدابي[٧]، مقولة المسكونية أو الاهتمام بالبشر كافة[٨]، بالعالمين[٩]، بكل الأديان والأمم أو «المدن» وحتى بالمدينة الفاضلة أي بما هو مخيال (أو أحلام) يجمع البشر في دولة واحدة كاملة:

أ ـ في هذه الشيماءة، حيث الدوائر تنفتح وتتغاذى، دلالة على وعي غير مغلق، وغير أناني؛ وعلى أن الانسان يتحمل مسؤولية تجاه دوائره المتكاملة لأنه مرتبط بما هو أوسع من همّ فردي ومحلي: إنه مطلّ على الآخر والجميع، متحرِّك بأواصر اعتبارية نابعة من قناعاته وإرادته الواعية، حمّال رسالةٍ و«أمانة» تجاه الناس والطبيعة والمصير.

لذا كانت الدائرة، في مختلف الحضارات أو في تجارب الانسان النمطية رمزاً للنفس البشرية؛ ورمزاً للتحقق أو للتفرّد والكمال. وفي تصور العربي المعاصر، لنفسه وعلائقيته، لرسالته وفكره، على ذلك النحو من الحلقات ذات المركز الواحد، حال من التحرك بمشاعر أو برغبات الكمال والتحقق، بالسعي للتمركز حول الأنا المنرجسة.

ب ـ بيد أن وَعْيَنة المنجرح والطفلي، الاعتمادي والوالِديّ، ضرورة هنا؛ أي خطوة أولى في المنهج، ومن أجل تكوين **الرؤية الراشدة**. فمن المرغوب هنا أن نعي خطورة ما هو أمنيات وأخيلة، خاصةً في مجال تقديم الذات بمثابة رسولة أو منقذة. وليس النرجسي حالتئذ هو مغيِّبٌ للآخر فقط؛ فقد تخلو الساحة هنا للأنا وينكشف ما هو فيها غائم، واختلاقي [ميثوماني]، وفصام ونُفاج. . . ؛ وقد يكون نافعاً هنا التحذُّر حتى من أن يكون

الخطاب مذكِّراً بما هو هذيان. إن في كل الأمم التي نجحت، أو ترى اليوم نفسها في مركز لامع داخل الدار العالمية[١١]، ميلاً قسرياً أو طفلياً، واضحاً أو مستوراً، للأناوحدية ولتلك الأنانية الجماعية المفرطة أو النرجسة الذاتية المبخِّسة بذلك لموقع الآخر وحتى للتاريخ.

خلخلة التصورات الدوائرية عن الذات عمل تقتضيه القوة المحاكِمة؛ وتقوم به العقلانية القضائية طبقاً لـ «قوانين» الواقع وليس خضوعاً لمبدأ اللذة. فيُخشى أن يكون في تلك الرؤية للعالم والآخر كثرة من الانجراحات. كما نخشى هنا من الايديولوجي، والمثالي أو اللاحدوثي واللامكاني؛ كذلك يفرض علينا تحليل الظواهر التنبّه إلى أن التفسير هنا خطّي، مستقيم آلي... فما هو فلسفة في التاريخ، عند الأمم الرافضة وعند الأمم شديدة الصناعة راهناً، يلعب أحياناً غير قليلة دوراً سريع العطب؛ وقلَّ أن تقرّ لهم الأمم الأخرى، أو الحقيقة، بذاك القول «الظريف» والذي يُذكّر بالولد الحسود المستبد بأسرته، واللاراغب بأخوةٍ أو بأقرباء له.

القسم الثاني

وعينة جهاز الأواليات الناقصة وانتاجه في العلائقية

١ ـ الأنت، أو الـ «تَ»، في تكوين الأنا والـ «تَ»:

لا تستطيع الذات الانقفال، إذ انعزلت، أو أضعفت روابطها، وقعت في الضحالة ثم سارت صوب الاضمحلال. الآخر أساسي في وجود الأنا، وفي تشريحها ومن أجل معرفتها بنفسها. الآخر يدفعني إلى أن أعي ذاتي قائمة متغاذية معه. انها يتناضحان، هو في أعماقنا، ونحن في أعماقه: يصدق ذلك على صعيد الفرد، وداخل الأمة الواحدة؛ كما هو غير بعيد عن الصواب على صعيد تواصليتنا مع الحضارات الأخرى القريبة المؤثِّرة المتأثرة، المقرضة والمستعيرة.

لكن الديناميات.العلائقية ليست دائماً أفقية، نجمية، متحركة بالاقناعي ومن الداخل، بالمحبة والتعاون. وإزاء نمط السيطرة والهيمنة تسعى الذات الرافضة لأن تلتف وتناوره لأن تنكص أو أن تنسحب وتكبت، لأن تنشطر وتعوّض أو تتنرجس وتنكر الواقع... الخ، هذه الأواليات الناقصة، سلبية ودفاعية؛ وهي تقود وتنشط، على

حساب العقلاني والمباشر والمواجهة، لتوفير الكرامة الذاتية للذات ولأجل «تحقيق» الاستقرار والتغطية عندما نفتقد الحرية والديموقراطية أو عندما يخاصمنا الحقل والفضاء.

٢ ـ الحلاج بحجم الغرفة، ثم بحجم عصفور فعودة إلى الحجم السوي:

ليس تضخيم حجم الذات ظاهرة سوية، ولا هو معرفة قائمة على وعي واضح، صادقٍ بقوى الأنا الواقعية. ومن السوي أن يكون الافراط في تلوين الذات (التراث، الأب، الأنا) **عُصاباً** يتفسّر بانجراح عميق مخفي الجذور، أو بعقدة كامنة تحرّك من اللاوعي السلوكات والأفكار الراهنة في شتى المجالات العلائقية:

أ ـ هنا ينبغي الوعي بأن الغربي مثلاً، عبر شاشة الاستشراق والتفسير الجاسوسي أو الاستعماري القديم للحضارات المغلوبة (الضحية، المعتدى عليها، المغتصبة. . . ؛ را: التصور الجنسي للعلائقية الحضارية)، كان يقدّم نفسه بحجم عملاقي، كلّي القدرة والتنظيم والمعرفة. وذاك ما كان، بحكم اللعبة اللاواعية، يؤدي إلى تقديم المهزوم على أنه بحجم عصفور، قاصرِ المعرفة والفعالية.

ب ـ ولعل خطاباتنا العربية المعاصرة محكومة، في جزء منها، بذلك العامل اللاواعي أو الأوالية الناقصة، أي أمثلة الذات التراثية وكَمْلَنتها ردّاً على انجراح، ورغبة بتوفير الاحتماء والتوكيد الذاتي للذات. فكَمْلَنة الذات متلازمة مع تبخيس الآخر.

ت ـ وبعض خطاباتنا المعاصرة في رؤية حضارة التقانة [التكنولوجيا] أو حضارة القاهر (القويّ، المنتصر، المنتج. . . الخ) تُكَمْلِن الغرب حتى تتبرّر. فلتفسير الضعف عندنا نلجأ إلى تضخيم دور الآخرين، كما أننا لتبرير رغبتنا الذوبانية في الآخر نعطي لهذا الآخر قدرات، ونسقط عليه حجماً عملاقياً، ونتماهى بحجم العصفور أو بدور الذي يرمي بنفسه لعدوّه تخلّصاً من القلق أي استعادة لوحدة الذات وصوناً لاستمراريتها.

لم يصمد أمام الواقع والمعرفة الراشدة هوام الحلاج في أن يكون ذا حجم مضخَّم، ثم بدا للصوفي أن تبخيس الأنا (تطفيفها، إضآلها، محوها. . .) غير صامد أيضاً. فليس التماهي بالضخامة والجبروتية قادراً على البقاء بعيداً عن هذيانات هوس العظمة والاضطهاد؛ وليس التماهي بالضعفاء والمهزومين والماحين لذاتهم بعيداً عن انجراح تبخيسي يدفع دفعاً نحو التخلي عن الأنا المضَحّلة المرفوضة. ليس لنا من ثم إلا أن نرتدّ إلى الحجم السويّ، أي إلى المعرفة **بالذات الواقعية**، وبرغباتنا أو بتصوراتنا عن الذات المرغوبة، وبقدراتنا الفعلية أو طاقاتنا حيال **الدار العالمية للثورات العلمية والتواصلية**.

٣ ـ التصوير الانشطاري، الانفصال أو الفصل إلى ناج وضال، عمل قسري وبدون وعي وسلبي:

مركزة الحضارة الذاتية، أو الذات التراثية، عندنا أو في «الغرب»، تستدعي بل تفرض بتلازم حتميّ محو حضارة الآخر. كي لا يبقى إلّا النرجسي يجب أن ينهزم غيره، وأن تذوب المنافسة، وتخلو الساحة للواحد المتفرِّد العاشق لنفسه أو العاشق معاً والمعشوق. ولتوحّد الذات والموضوع لا بد من أن تزول الفروق: نحذف ما يفرّقنا عن الصورة، أو ما يفرّق الصورة عنا.

ليس التصور للعالَم محكوماً بأوالية **الانشطار النفسي** الاجتماعي تصوراً راشداً، ناضجاً أو غير طفلي وغير اتّكالي. وظاهرة الانشطار تقسم الحضارات إلى ما هو ملعون وما هو ملائكي: ما أعطيناه هو طيّب وجيّد؛ وما أعطته حضارة الآخر شرير مطرود خبيث. هذا الحلّ الناقص، الوهمي، هو عملية قهرية قاصدة لصون وحدة الشخصية: إنها طريقة للدفاع والاحتماء غير مباشرة، غير جذرية وسلبية.

٤ ـ تناقض الذوبان الاندماجي في الأمة والتراث للذات مع عزل الآخر المحارب لتبخيسه، الاتجاه الانصافي:

في تحليل نفسي ثقافي لأفكار محمد عبده، على سبيل العيّنة، قد تتشخّص حالة عيادية يذوب فيها الصابر في الجماعة على طريقة **الذوبان الاندماجي**. هناك يمدح الامام جماعته، أو خصوصياتنا، وينرجس تراثه وأمته [أمّهُ]؛ قصداً غير مباشرٍ لمدح سلوكاته أو موقفه آنذاك من الوقائع والصراع. وتحليل تلك الحالة يكشف، عند عبده أو الأفغاني، ظاهرة قرأنا أعلاه معظم تحركاتها وقسرياتها. ونراها الآن أيضاً، لمزيد من التوضيح، تحت اسم آخر هو: ظاهرة **الاتجاه الانصافي**. فهنا يكملِن الضحيةُ (الصابر، المنجرح أو المنغلب، الباحث عن التكيّف أو خفض التوتر) نفسه: يُطهِّرها من الآثام، يزكّيها، يزيل عنها المسؤوليات، يُسقِط عليها مرغوبات ويحذف عنها مرذولات بحيث يتبرر للذات انغلابها. كل ذلك كي تستعيد توازنها في الحقل، وأمام ذاتها، وحيال الآخر. وهذه الضحية عينها تقوم بقسريات كثيرة، وبأواليات سيئة وحيلٍ دفاعية: تبخّس القاهر، وتُنقص من قدره، وتحمّله مسؤولية انهزامها، وتسقط عليه خصائص التدمير والشيطانية وما إلى ذلك من آثام وسلبيات.

القسم الثالث
شيماءة العائلة المثلثة أو العلائقية
الوالدينية . البنيوية. الوعينة والاستيعاب

١ ـ شيماءة الطفل القاصر والأب الجبروتي، إخراجها من اللاوعي والظل في شكل التواصلية الحضارية بين العرب والنظام المتحالف (الغربي، الأوروميركي، المنتصر، الطامح، الخ):

تكون الخطوة الأولى من العلاج هنا، أو من التطهّر الاستيعابي، بوضع تلك الهوامات (والتصورات الظلية والسحيقة الكامنة في اللاوعي) أمام الوعي الحاد المفكر. في المرحلة هذه، في هذه الوَعْيَنَة، ننطلق إلى تحليل الظاهرة: نتعقّب الجذور الاعتيادية والكوامن الطفلية. في التجربة الأولى من الحياة تكون تصورات الطفل متمركزة حول أبيه الجبروتي، وحول الأنامركزية للطفل واعتياديته المطلقة. فذات الطفل وذات الأب (الكلّي الحضور والمعرفة، الكامل الامتلاك والتمتع، أو المتفرِّد بالمنع والعطاء) هما في تلك التجربة الطفيلية غير متحركين بالوقائع أو بالعينيّ والعقلاني. ذلك لأن عالم الطفل محكوم بالنزعة التلفيقية، وبالتشارك مع العالم والطبيعة؛ كما أن الميول التخريفية الاختلاقية [الميثومانيا] تُنتج علاقة بين الطفل والآخرين على نحو غير واقعي وغير راشد. فهل نحن نتعامل في خطابنا في الآخر (الراغب، النظام المتحالف. . الخ) طبقاً لتلك الشيماءة أو المرموزة؟ أنعي أننا لا نتعامل مع طبقاً لذلك؟ والأهم، أو الأجدى، هل نعي أننا لا نعي ذلك؟

٢ ـ علائقية الابن المتمرد (على الأب) مسقطة على علائقية الأنا الراغب بتشييد ذاته وبالشبكة النجمية:

وكذلك فقد يتفسّر جزء من مقالات الفكر العربي المعاصر، في بحثه عن الاستقلال والتشريع الذاتي للذات، برمزية الابن المتمرد على أبيه. فالذات هنا ترغب في ابعاد شبح الخصاء، وفي استعادة القدرة والحرية حيال أب قامع مهدِّد، متفرِّد بالامتلاك والحظوة والمنزلة. هنا تثور الحضارة المنجرحة في وجه الأب المحسود، ونهاجم الغرب

الذي نحسده ونتمنى امتلاك قدراته بل وتدميرها. «نضطهد» الحضارة الأخرى ونحن نرغب بها، نتنكر لها ونحن نرى أنها محظوظة: إنها قاهرة وجاذبة. إن الغرب، في هذا المنظور اللاواعي المتحكّم، مضطهد لنا، وغرض لتماهينا به. هو شاشة نقرأ عليها ليس فقط انجراحاتنا؛ بل وأمانينا باستعادة الاستقرار والقوة (التوكيد الذاتي) وحتى بالحلول مكانه في «الدار العالمية».

أ ـ إن **تأثيم الأب** المكروه المرغوب الذي هو الغرب تغطية، ونكران واقع، وموقف انشطاري، ونكوص أو انسحاب. فتلك أوالية ناقصة التكييف، ولا تقيم حلاً متزناً للانجراح أو للعلائقية الراشدة بين الأب والابن، بين الحضارة الغربية وحضارة الذات.

ب ـ إن تأثيم التراث (أو الذات، عند النحن) عند المفكر المحلي دليل مرضي؛ وليس هو ظاهرة سوية. فالانجراح هنا هاجع بجذور، مغطّى ومستور. والحالة هنا مأزقيّة تعبر عن رغبة، وعن مسعى لنقض التوتر ودفع القلق. إننا هنا أمام حالة راغب بالسيطرة على الوجود، والتحكّم بالذات، وتأسيس شرعية، وانتزاع استقلال خاص أو عالم نشعر فيه بالحرية والاطمئنان. إن الرغبة هنا طفلية؛ وهي آثمة **كنرجسة التراث** الفردوسية التي هي رغبة بالنعيم الفردوسي، أو نكوص إلى الرحم حيث الحنان الكامل، والحماية المطلقة والغذاء الوفير، والرغبات المشبعة المنسرحة. وتلك هي أيضاً حالة الرغبة **بنرجسة الذات**: رغبة بالتعميم الأرضي والارادة اللامحدَّدة المطلقة.

ت ـ يسهل تشخيص حالة الكراهية المَرَضية للأب (متمثلاً بالغرب عند البعض؛ وبالذات الواقعية، أو بالتراث الاسلامي)، عند البعض الآخر. كما يسهل أيضاً التقاط أوالية المحو والغسل لمشاعر الذنب، أو التقاط بلسمة مشاعر الندم والتأثيم الذاتي، في ظاهرة تلك الكراهية بل وأيضاً في التكفير عنها. لذا فإنّ الوعي هنا بالمَرَضي، أو بأننا نتوهم أننا في المَرَضي، أو بأننا لسنا في المرضي، بداية وحتمية.

٣ ـ استيعاب خطاب الأب القامع أو الإرادة المهيمنة في مستقبليات الذات وفي الدار العالمية:

قد يرغب الأب في اضطهاد الابن المتمرد، وفي قمع الاحتجاج وتقييد التجديد. لا يستسلم الأب لمطالب الابن في الاستقلال، ونقض كل وصاية، ورفض المصادرات على خطابه أو إعادة النظر في المسبقات واليقينيات، في المفاهيم والتصورات، في الموقع

والنمط. هذه الرغبة الأبوية في الإبقاء على الخطاب المعهود في الشخصية، كما في العائلة والعلائق الاجتماعية، رغبة تصطدم بالقوانين التي تفرض التطور، وتحتّم التغير المتنوع المتعمق. لذا يتمرر بين جدلية ذلك القانون والرغبة عمل الأواليات الناقصة السابق ذكرها.

تعرّض الخطاب الأبوي لانتقادات عنيفة على يد الدارسين الاجتماعيين والاقتصاديين في فكرنا المعاصر. والحقيقة أن الكملنة الأبوية للذات لم تبقَ حادة بحدة وآحادية إلا في حال المبالغات القاصدة للتوضيح أو في قطاعات اجتماعية سكانية لا تتمتع بالعدد الساحق. فقد اخترقت النمط الاجتماعي الفكري التقليدي [الأبوي، المعهود، القديم] رياح الديموقراطية والتأثيرات المتنوعة لحضارة الآلة والتكنولوجيا؛ وخفّت السلطة القمعية للرئيس إن في العائلة، أم في المدرسة، أم في العمل وفي قيم الزراعة وشتى العلائقية. وهنا لربّما أمكن القول إن خصائص البنية الاجتماعية التقليدية تمهّد للاستمرار في علائقية تكون فيها الشخصية الفردية، أو الحضارة، اعتمادية حيال الحضارة القوية ذات السلطة المسلطة على «المهزومين»: فمن اعتاد الانصياع في حضارته المحلية قد لا يتغيّر عليه إلا الكثير عند الانتقال إلى حضارة أخرى تفرض عليه الانصياع.

٤ ـ نرجسة التراث (الأب)، أو تضخيم قوة الذات، ملازم لنقيضه حيث تطفيف الآخر:

يُخشى أن يكون قد تحرَّك جزء كبير من مقلاتنا في التراث، أو في الذات المنظور إليها بعين الحاضر المهزوم، بنسغ التصور اللاعقلي عند الطفل للأب. فهذا الأخير يكون، بعين الابن، كلّي القدرة والخير، يستطيع المنع والمنح، حائزاً على كل شيء، منتجاً لكل شيء، هادياً مهدياً. ومن السوي أن تتكسر هذه التصورات والهوامات مع الانتقال إلى المعرفة العقلانية الأفهومية، ومع الاصطدام بالوقائع وتغلّب الرؤية الراشدة والتطور الذي يخفّض منزلة الرغائب الطفلية ومنطق الطفل وطرائقه في التعامل والالتقاط. هنا يستدعى الوجه اللاصق للتمركز حول الذات المؤمثلة أي للأب المكملن المعملَق، فيتلازم التهميش وإسقاط النقائص على الغير الذي يؤخذ بذلك كشيطان وملاحق وغرض للتدمير. فالتصور النرجسي للتراث هو التصور الذي يجعل من التراث ظاهرة تحتوي على كل المعرفة وسبّاقة **إلى كل معرفة**، أو عطاء لا ينضب. ويُسقط عليه القدرات اللاحدوثية، والغنى اللامحدود، والمكوِّن الأوحد لحضارة الانسان **أو القائد البطل**. وذلك وجه لظاهرة مرضية أو لانجراح عميق، متلاصق مع الوجه الثاني الذي

هو حتماً إضآل حضارة الآخر وتراث من هم غيرنا، أو المنافسين لنا، والجارحين لنرجسيتنا الجماعية قديماً (اليونان (؟) الصليبيين، المغول، الخ . .) أو في هذا العصر (الاستعمار، النظام العالمي الطموح).

٥ ـ الشيماءة اللاواعية واللاامتمايزة في ترميز الحامي (الذاتي، والخارجي) بالأم:

في الأخذ العائلي لعلائقية الذات بالآخر القويّ تظهر الأم أحياناً متمثلة بالتراث (الماضي، التاريخ) وبما هو محليّ وسفلي، أو بقوة خارجية موهوم أنها تحل مشكلات الواقع والاضطراب، وتؤسس الصحة النفسية الاجتماعية أو الاتزان والنضج، وتنقل إلى النعيم الفردوسي.

أ ـ يمثل الغرب الأم الحامية، أو الأم الطيِّبة المغذِّية، ليس فقط لمن هو ضعيف الانتماء للكل والوحدة أو للذات الكبرى. إنه وأيضاً الأم المرضعة للمتماهي في الحضارة الغربية، أي للمنجرح منها والذي لا يرى توكيده الذاتي وتخلصه من القلق والاضطراب إلا بالاندماج في الغرب والذوبان في القوي المتسلط والأب المكروه المضطهد.

ب ـ والأم الحاضنة هي الأساس والمتحكم في الموقف اللاواعي للمتشبِّث عند التجارب الأولى (التراث، المرحلة التأسيسية للحضارة العربية الاسلامية . . الخ)، أو عند المتملِّك مرضياً، أو عند المتوقِّف مرضياً عن النمو، والمصاب بالحنين المرضي، والنكوص إلى الرحم الفردوسي المهدوي.

٦ ـ البذور المطمورة، الأم الفردوسية أو المهدية:

تجد تجربة النبات في الانبعاث اهتماماً كبيراً عند الانسان: هي مثار حسد، وتعبير عن رغبة بشرية بالتجدد والخلود. وهكذا تغذي تلك التجربة هوامات، وتصورات، فننظر إلى حضارتنا نظرة اعتبارية تؤمن بإمكان العودة بعد الغياب، والظهور بعد الانطماس، والصحو بعد السكر؛ ونلقي عليها إمكان التحول إلى مهدية هادية، منقذة بعد قحط وظلم، محقِّقة للعدل والمساواة أو للفضيلة والفردوس الأرضي.

٧ ـ الحذر من شيماءة الأم الغائلة (المبتلعة أو القاتلة):

لا تنعدم الصورة السلبية للأم في اللاوعي بل تتعايش مع نقيضتها أي الحانية المرضعة (الممتلئة الأثداء، قا: عنات). فالأم، في الواقع وفي الهوامات الطفلية توفر

الاطمئنان. إلا أنها توضع أيضاً في منزلة الغائلة التي تفترس أبناءها (قا: الغولة). فالثنائية للقيمة الواحدة، أو تذبذب الأم بين الضدين أو المتكافئين، ظاهرة تخضع للتحليل، وقابلة للفهم والاستيعاب في عملية استعادة وحدة الذات والنظر.

٨ ـ علاقة الذات بالمرغوب فيها، ديناميات التدمير الوهمي للأخ الأصغر أو الانتقام «السحري» من الآخر المنافس (الأخ أو صاحب الحضارة الأخرى):

قد يقدِّم «الأخ الأكبر» نفسه حامياً لأبويه، ممثِّلاً أو استمراراً لهما، متحمِّلاً لكل مسؤولية ووريثاً أقدم: إنه يضخِّم قربه وموقعه، أو محبته لهم ومحبتهم له، كعملية لاواعية تحتِّمها وتغذِّيها رغبته في الهيمنة، واحتكار الحقيقة، وإنكار إخوته الصغار. تلك هي حالة المسلم من غير العرب عند العربي، صاحب مذهب الأكثرية حيال المذاهب الدينية (الاسلامية أو المسيحية) الأقل عدداً، المذاهب الاسلامية من القطاع الباطني، التصوف (الفقه، الفلسفة، الآدابية، الحكمة العملية، أصول الفقه) من أي قطاع فكري آخر داخل التراث. وهنا نلتقي أيضاً بمفاعيل مشاعر الاثم، وبإسقاط النقائص على الاخوة الآخرين، أو على الآخر المنافس، كعملية تحتِّمها عملية التطهّر (الاغتسال) الذاتي عبر تأثيم الآخر أو التبرير الذاتي بالاتجاه الانصافي أو بالانفجاء [إحداث فجوة، شطرنة أو إحداث انشطار] في الذات الواحدة عينها إلى ملاك وشيطان، إلى التاء بالضم حيث الحسن والنور والتاء بالفتح حيث الموت والجانب المظلم. كل طرف في هذه الثنائية يشكل نفسه وخصمه أو المحسود، ويعيد تشكيل نفسه وتشكيل أخيه أو الآخر، طبقاً لما رأيناه أعلاه تحت اسم الانشطار أو تبعاً لمفاعيل **«الاتجاه الانصافي»**. وهكذا، فعلاً أو هوامياً، يستعبد الواحد غريمه الأصغر (أو الأكبر)، أو يستعيده، ويدجِّنه مرغماً إياه على الخضوع أو مأخوذاً في شبكة من الرغائب وفي مجموعة من التصورات الثابتة والجاهزة.

٩ ـ زيادة المحبة للأخ المحسود تعبير عن كره دفين، التحول إلى النقيض صونا للذات وحفاظا على توازنها:

يكشف علم نفس الطفل، على سبيل المثال، أنّ الولد الذي يبالغ في تدليل أخيه قد يخفي نفوراً. والإفراط في الوداعة واللطف، في الإعجاب بالآخر أو في إظهار الاهتمام بشخصية أو لفكرة، ربما يكون رداً على انجراح أو تغطية وحلاً لوضع مأزقي. لا نودّ هنا

أن نقع في إغراء التبسيط أو التفسيرات الآلية والتلميذية؛ لكن قد يكون نافعاً لنا، في البحث عن الاتزانية والرّشدانية، تعقّب مواقف وسلوكات الذات تجاه الآخر المكروه جداً أو المنرجس، وتجاه قسم منّا (أخ أصغر، المذهب الأكثري، المطرود، المقزّم أو المضال الدور، الخ).

هناك الكثير من الظلي في موقف غارودي، أو موقف هذا المفكر أو ذاك من الأشعرية (أو من التصوف، الفلسفة، القطاع الباطني، المعتزلة...)، أو موقف سلامة موسى المتشدد(؟) ضد العروبة والاسلام و«الشرق»، كموقف المنافح بإفراط وتحول كامل كرامتي حيال دين جديد أو غير خاص.

والأخ المظلوم، المطرود أو المحسود، قد يذوب اندماجياً في أخيه القوي، أو المتسلّط، توخياً للاحتماء وفراراً من الانجراح. إن في موقف طه حسين حيال الغرب، داخل الدار العالمية؛ وفي وضعية ابن الدين الآخر أو المذهب الآخر، داخل الحقل المحلي، ما قد يوحي بالمأزق عندما يكون هذا الصابر متخلياً عن ذاته بكليّة وارتماء. ومن المفارق والاشكالي هنا أن المجرّح هو أيضاً موح بالمأزوم والاختلالي...

القسم الرابع:
بين الرفضانية الاسلامية
وهيمنة النظام المتحالف داخل الدار العالمية

١ ـ من الهيمنة إلى الإتحادية المرغوبة، من الجدلية والذهابيابية القائمة إلى التقاطب الاستهوائي:

ربما تكون «الايديولوجيا» الاسلامية أكبر منافس، فعلي أو مرشح، للايديولوجيا المهيمنة وحيدة اليوم في العالم. ففي وجه الثنائية القطبية القديمة للعالم، أو في أية محاولة محتملة ـ قادمة أو قائمة أو عائدة ـ للسيطرة على الساحة السياسية للمسكونة، تبقى الرغبة الاسلامية بالاستقلال الاسهامي وطرح نفسها كمنافس أو بديل رغبة قوية تتمتع بما هو أكثر طموح. لعلها لا تخلو من احتمالات وامكانات، من العددية السكانية والغنى الفكري... تساهم «الاسلامانية» بقوة في نقد النظام العالمي الراهن في السياسة

والاقتصاد، ثم في رفض أطروحاته وآحاديته، وفي اللجوء بل والاجتياف للعالمثالثية كمساعد محتمل، وذي شروط قابلة للتشكّل ولمعاداة لنظام السوق أو لهيمنة دولة واحدة... وكما حاربت الثنائية القطبية للعالم تحت راية قيم إنسانية كانت مجروحة في الدارين آنذاك، فما تزال تنادي اليوم بأنها «منقِذة للبشرية» باسم رؤية متعددة للعالم أو متحركة بالبعد المؤنسِن المؤنسَن، بالبعد الكوكبي [المسكوني] للإنسان والفكر والبضاعة. وهكذا فإن التلويح بالتقدمية، والديموقراطية، ورفع انسانية الانسان، وتحيين مثل أخرى (را: نقد الآليانية، والشملنة، وغياب الانسان الفرد العينيّ المشخَّص، في المجتمعات الشديدة التصنيع) لإصلاح المهيمن راهناً، وما إلى ذلك من غنائيات تجميلية لانجراح الانسان القلق على وجوده ومصيره، تلويح مغر ونسغ في «الايديولوجيا» الاسلامية المنحى والرؤية أو في الشبكة النجمية للعلائقية العالمية.

٢ ـ الحذر من هذه النظرة أو الأخذ للظاهرة، المبهج والمترح:

إن وضع الكلمات الأكثر تردداً وتحريكاً، في تحليلنا للعلائقية المطروحة أعلاه بين النظام العالمي والاسلامانية، على محك التحليل هو عمل مشروع ونافع، لا بدي وموتِّر. تلك علاقة فيها ما يقترب من أن يكون منتوج حلم، أو سلوكاً هذائياً، أو رغبة مجنونة متحركة بانجراح عميق ووضع مأزقي. لكن! لكنّ للأشياء أو الأفكار قدرة على الجذب: ونحن هنا بصدد فرضية كبيرة تود أن تكون استراتيجيا وتكييفانية، وتلمع ببراقة وشديدة الايحاءات. بل وهي أيضاً فرضية ذات **قابلية للإيحاء** قوية؛ ونُبرز أمامها قابلية كبيرة قوية **لتلقي ذلك الايحاء**. تلوح هذه الفرضية العريضة متمتعة بسحر المغامرة التي تستجلب الرغبة، وتحرّك اللاواعي، وتقود من الداخل قسراً وقهراً. فالظلّي والهاجع فيها متغلِّبان؛ يغطيان العقلي والواقعي. لذا يخشى، هنا والآن، أشدّ ما يخشى من إلقاء أسلحة العقل والتجربة في ساحة الحدس والاسطورة. ومن المخاطر الشديدة أيضاً الاستسلام القسري لأواليات الانتاج والتكيّف والتقييم الناقصة اللامباشرة، أو لتصورات للعالم غير عقلانية (را: إنكار الواقع، الاتجاه الانصافي، أواليات تخفيف التوتر والانجراح...). إن الاسطوري شديد الحضور، والإيماني محرك أول، والتبشيري وقود. لعل هذا البعد يعيدنا إلى «مهدية» من نمط جماعي، إلى «قطبانية» الكثرة أو الأمة، إلى السحر الذي هو قوة الفضيلة أو المميز لنداء القيم والأمثلي. يحركنا من الداخل، وقسرياً كما في ظاهرة انتحاء الفراشة للضوء (قا: ظاهرة استنحاء الشمس أو الجاذبية عند جنس من النبات) ذلك المهدي القائم فينا، منغرساً في الأعماق والقيعان، منادياً داعياً إلى رفض الليبرالية

الاقتصادية السياسية، قلقلة سيطرة الديموقراطية الليبرالية الغربية، تجريح ظرفية أو وهم انتصار النظام الفكري الغربي في العالم، رفض فرض عالميته أو نهايته، ونجاح مجتمع الاستهلاك والفردية والحرية. لقد حقق الفكر، في تلك الرؤية البهيجة المرتاحة، غايته التي سبق أن رسمها للدولة الديموقراطية الليبرالية، ولقوانين السوق والنشاط الاقتصادي. دولة «آخر التاريخ» تحققت. وتشعر تلك المقولة بالزهو وحل المتناقضات في العالم والانسان. ومن الطريف أن يرد اسم الاسلام، أو أن نقرأ وجوده قوياً مؤثراً في الظلي وعلى نحو لا مفصوح عنه، في «نهاية التاريخ» لـ: ف. يوكاهاما الذي اهتمت الصحف العربية في العام الماضي بمقولته المتفائلة المباركة للنظام الليبرالي، ولاقتصاد السوق وحل التناقضات في الدولة العالمية المنسجمة: الصراع الطبقي، التناقض بين الرأسمال والعمل، جدلية السيد والعبد... تشيد ايديولوجية يوكوهاما ثوباً تبريرياً مفسِّراً، وفلسفة في التاريخ؛ ويُغيِّب ما هو غير مرغوب، ويتحرك الكثير بما هو ظلي ونرجسي وغير دقيق فعلاً، لقد سقطت الأنظمة الشيوعية، وارتفعت قيمة الحلول التقنية والاقتصادية، وزاد الاهتمام بمشكلات التلوث والبيئة، وراحت تتنوع وتكثر البضائع الاستهلاكية والترفية. لكن الانسان يتدجّن ويفقر داخل مؤسسات تُشملن، وآلات تحلّ محله وتقوده، ومشاعر لا تفرقه عن أي آخر وتقتل فياويته، وتلغي تفرّد وعيانيته وإنسانيته... ولعل هذا التجوف والفراغ، ذلك الخواء واللامعنى، تلك الحياة الموجهة نحو الاستهلاك والامتلاك والاقتصاد الليبرالي، ذلك الغياب للبُعد الانساني، عامل ممهد للثوري والاسطوري، للسلاح بيد الفقير والايديولوجي والفكر الآخر، للمطمور والمطرود. لذلك فقد بقي تفكير يوكوهاما، في النظام العالمي القائم، مذكراً بالخطاب الاستشراقي، والأنامركزية الغربية حيث العنصرية والاستئثارية وعقدة الرائد المفتدي أو «**الأطلسي**» أي المتوهِّم أنه يحمل العالم ويحميه.

٣ ـ عالمينية الاسلام وعالمية النظام المتحالف:

سيكتسب خطاب الانسان الراهن سداداً إذا عمل على زيادة اظهار الذاتاني والرمزي، وعلى تعميق الوعي بما هو مخيال ومرغوب ومنجرح، أو ما هو نرجسي وتعويضي، إن في الاسلامانية، أم في أية فلسفة من فلسفات التاريخ العريضة الطموحة، أم في تأويلات وإسقاطات النظام العالمي المتحالف راهناً؛ ومن جهة مقابلة، سيترسخ سداد ذلك الخطاب إذا عمل، في الوقت عينه، على إضآل توهّم الاحاطة الكلية الشاملة

بالماضي، وتوهّم الامكان على التنبّؤ الحاسم أو على فرض مجرى محدَّد على التاريخ والقول بقوانين مطلقة ثابتة. . . فالأجدى، أو الأقرب إلى العقلاني والتجريبي، إبقاء الميدان فسيحاً متعدداً أنداديا، والسؤال في الإنسان وعن المستقبل مفتوحاً.

القسم الخامس: الذات والأنت الخالدة

١ ـ توتير المصطلحات والمرجعية والصور اللاواعية، خطوة باتجاه الاتزانية:

ربما تكون علائقية الانسان بالألوهية (الأنتَ الخالدة)، في العقليمانية [العقلانية المؤمنة، العقل والايمان معاً] العربية، محلَّلة بنجاح وتوازن عند المعتزلة وحتى في الاجتهادات الأشعرية المتأخرة. بيد أن قطاع العرفان يبقى، برغم انتصارنا اليوم لما هو فلسفي وعقلانية محضة ومناهج العلوم ومنتوجاتها المثير والمستدعي للهم التنظيري وللحكمة النظرية. يطرح الصوفي ذاته والمتعالي في وحدة متوترة، هما معاً؛ وبينهما الوضع البشري المأسوي الراغب بالخلود. يجعل من الأنتَ الخالدة المتعالية ذاتاً خالدة متعالية مقيمة في داخل البشري الفاني النسبي التاريخي. يتحول الأنت، أو الآخر، إلى ذات هي كمالات و «حقيقة كبرى» هي: المطلق، الله تعالى. والهجرة إلى المطلق، الرحلة الكبرى للذات التاريخية باتجاه الأزلي، تمر عبر أحوال ومقامات وتتحرك بمواقف وخطابات. فهل شبكة العلائقية تلك متينة؟ أهي تجرح الانسان وتلغيه لمصلحة الكمالات المطلقة أم هي توفر «التوكيد الذاتي» الايجابي، والاتزانية والتكاملية والتحقق؟ لقد صارت مفاهيمنا الراهنة عن الألوهية مثمرة في سبيل بناء الشخصية المحتاجة للديموقراطي واللامنجرحة في حقل لا يسحقها ويؤمّن لها حقوقها والانتقال إلى ذات تشرِّع لذاتها وترضى من الداخل بالتشريع المقدَّم لها. فهل المرجعية العرفانية، ومصطلحاتها وديناميّاتها الخاصة، قادرة على التشغيل؟ لكن تشغيل مصطلحات التصوف، التي كرّسها الفكر العربي الاسلامي، في أدوات التحليل الراهنة للفكر العربي، تشغيل يفرض تبريراً أو نوعاً من التوضيح الذي يقوم على المكرَّس اليوم باسم مبدأ الثبات والتغيّر داخل المصطلحات الراهنة وبمعناها القديم (الشورى، العقل، العدالة، الحرية، السفينة، السلاح. . .) أو باسم مبدأ الهوية والاختلاف. . . ومع الوعي بأن المحتوى يتغير، وبأن المصطلح يبقي، ومع الوعي بأن الوعي بمزالق الاسقاط سلاح وقدرة، فإن المغامرة تُستحق: إنها قادرة على جذب السندباد من المألوفيات:

٢ ـ الوقت:

هو «ما أنت فيه. إن كنت في الدنيا فوقتك الدنيا. . وإن كنتَ بالسرور فوقتك السرور». فالوقت «ما كان هو الغالب على الانسان. . . ؛ وهو ما بين الزمانين: يعني الماضي والمستقبل». إن «الانسان ابن وقته، والفقير لايهمه ماضي وقته وآتيه، بل يهمه وقته الذي هو فيه»[١١].

٣ ـ المقام:

«هو الإقامة، وهو ما يتحقّق به العبد بمنازلته [بنزوله] من الآداب. . . ؛ فمقام كل أحد: موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له. وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»[١٢].

٤ ـ الحال:

«معنى يرد على القلب، من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب. . . الأحوال مواهب. وصاحب الحال مترقّ عن حاله، فالعبد أبداً في ارتقاء مواهبه»[١٣].

٥ ـ الغيبة والحضور[١٤]:

الغيبة هي «أن يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها. وهي، أعني الحظوظ، قائمة معه موجودة فيه، غير أنه غائب عنها بشهود ما للحقّ. . .». والشهود هو «أن يرى حظوظ نفسه»[١٥].

٦ ـ السكر والصحو:

«السكر هو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء. وهو أن لا يميِّز بين مرافقه وملاده [ملذّاته]، وبين أضدادها في مرافقة الحق. فإن غلبات وجود الحق تُسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه ويلذّه. . . استوى عندي حجرها، ومدرها، وذهبها وفضتها. . . والصحو هو أن يميز فيعرف المؤلم من المِلذ، فيختار المؤلم. . . بل يجد لذة في المؤلم»[١٦]. أما القشيري فيقول: «والعبد في حال سكره بشاهد الحال، وفي حال صحوه بشاهد العلم»[١٧].

٧ ـ الجمع والتفرقة [الفرق]:

الجمع «هو أن تكون للهموم كلها هماً واحداً، وهو أن لا تتفرق همومه. والتفرقة هي أن يفرِّق بين العبد وبين همومه في حظوظه، وبين طلب مرافقه وملاذّه؛ فيكون مفرّقاً بينه وبين نفسه، فلا تكون حركاته لها». والجمع: «أن يغيبوا عن حضورهم، و[عن] شهودهم إياهم متصرّفين. والفرق [التفرقة]: أن يشهدوا أحوالهم وأفعالهم»[١٨].

والقشيري يوضح: «أن الفرق هو ما نُسب إليك، والجمع ما سُلب عنك... فمن أشهده الحق ـ سبحانه ـ أفعاله عن طاعاته ومخالفاته فهو عبد يوصف التفرقة. فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع... فالتفرقة: شهود الأغيار لله عز وجل؛ والجمع: شهود الأغيار بالله؛ وجمع الجمع: الاستهلاك بالكلية، وفناء الاحساس بما سوى الله...»[١٩].

٨ ـ الفناء والبقاء:

«أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة. وأشاروا بالبقاء: إلى قيام الأوصاف المحمودة به (القشيري، ج ١، ص ص ٢٦٠ ـ ٢٦١). ويُظهر الكلاباذي هذه الثنائية على نحو أوضح إذ يقول: «الفناء هو أن يفنى عنه الحظوظ...، **ويسقط عنه التمييز**؛ والحقّ يتولى تصريفه. والبقاء هو أن يفنى عمّاله، ويبقى بما لله... فجملة الفناء والبقاء أن يفنى حظوظه ويبقى بحظوظ غيره...؛ فناء عن تعظيم ما سوى، **الله، وبقاء في تعظيم الله تعالى**»[٢٠].

٩ ـ المحو والإثبات:

«المحو رفع أوصاف العادة، والإثبات إقامة أحكام العبادة...؛ وينقسم إلى محو الزلة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر.

ويقول الشبلي: «لو كنتُ أنا معه [مع الحقّ، مع الله] كنتُ أنا؛ ولكني محو فيما هو»[٢١].

١٠ ـ التجلي والاستتار [الستر]:

«العوامّ في غطاء الستر، والخواص في دوام التجلي. والستر للعوام عقوبة»[٢٢]. ثم إن «التجلي رفع حجبة البشرية. . .، والاستتار أن تكون البشرية حائلةً بينك وبين شهود الغيب»[٢٣].

القسم الأخير:
إمكان تفريغ العلائقية المأسوية
بين الأمم الرافضة والنظام المتحالف

١ ـ الموقف العقلاني، الرشدانية في العلائقية بين الذات والآخر:

مرّ التمركز الغربي حول الذات، وهو تمركز متنوع (ديني، عنصري، فكري)، بتلوّنات وتدرجات. لم يبقَ اليوم بقوة تدفع إلى رد الفعل. فالمواقف الطفلية، أو ردود الفعل والأواليات الدفاعية المتشنّجة، لا تكفي لتوليد نظرة راشدة. والفكر الاستراتيجي، الباحث عن التكيف الجذري الشامل وبتخطيط، يستعصي هنا على الانزلاق إلى التمركز المعاكس أي حيث نجعل الذات في القمة والآخر عند الحضيض. والانتقام اللفظي من الآخر لا يكفي؛ ولا هو موقف عادل متحرك بالديموقراطية، أو قابل للانغراس والاينناع داخل الدار العالمية للإنسان والسياسة. وبذلك فإنّ المعافي المعاني هنا تعمير المتعدد والمختلف، لكن المتعاون والمتفاعل، في تلك الدار العالمية، أما من الجهة الملاصقة الأخرى، فإنّ السليم الممكن هو تدمير التقسيم الشاقولي للحضارات والأمم أي للعلائقية الارضاخية الرضوخية، للأنامركزية والأناوحدوية، للايديولوجيات التحريضية، المجيِّشة والمجيَّشة، المكملنة المسفِّلة معاً أي المزاوجة للضدّين: للماء والنار، للنرجسة والابتلاع.

٢ ـ الوعي بالأواليات الناقصة في لغة التواصلية الحضارية، الحذر من النكوص ومن توهّم أننا نكوصيون:

إذا اعتبرنا أوالية النكوص هنا عيّنة على الأواليات السيئة التكييف، داخل علائقية الحضارات راهناً، فسوف نقع على ظاهرة التحصّن بالتراث، أو «احتضانه»، بقوة

والتصاق شديد. إن الهرب من انجراح الحضارة المحلية قد يجد تغطية وحلاً في تمجيد الذات (الأب، التراث، الأم): يجذبنا هنا التراث إليه، يأخذنا إلى «قلاعه» وحصونه، يتملّقنا ويوقعنا في استدعاءاته لنا وتأثيراته فينا[٢٤]. لا نريد الطفلي والاعتيادي، ولا الطريقة التي بها ينكص الطفل، أو يعود للسلوكات الأولى السابق له أن تعلّمها وتخطاها، عندما ينهزم؛ أو ليحتج على منزلته التي تبخّست، أو لاستجلاب عطف واهتمام، لرفض واقع مأزمي يصعب مجابهته أو الانتصار على الوضع المأزقي:

أ ـ الأواليات الناقصة هي، كالحال في كل مجال تحرّكه وفي كل معرفة تنتج هنا، هي المتحكمة على أبرز وجه، وأعمق تسلّط. لذا فنحن نحذر منها، أو نسعى لوضعها أمام الوعي والعقلانية وارادة الشفاء، كي نجتنب ما تقدمه من حلول وما تنتّجه من معرفة، وما توفر من تكييف دفاعي، سيء، مراوغ، وظرفي. و....، و....

ب ـ وينبغي الحذر أيضاً من توهّم أننا نسقط في النكوص ونكران الواقع، من الانسحاب والانشطار النفسي الاجتماعي أو ما إلى ذلك من حيل وردود سلبية، في عمليات تعضية حضارتنا الذاتية، وفي اعادة ضبط الموقع أو النمط داخل المواقعية أو النماطة للحضارات والعلائقية العالمية.

٣ ـ إعادة التعضية للأنا النصوصي، وعينة القسري واللاواعي في التطهر الذاتي والاغتسال اللاارادي:

قد تتحول الرغبة بالتطهر، داخل عمليات اعادة تعضية الذات أو إعادة تنظيمها وترميم وحدتها وتوكيدها الذاتي، إلى رغبة مرضية: تتضخم وتغدو هذياناً نرجسياً؛ كما قد نبلغ هنا حدّ الهوس بالعظمة (را: النُّفاج، النُّفاخ، العظام أو «جنون» العظمة). ومن وجهة لاصقة ملازمة، فإننا نقع هنا على ما يتفسّر بهوس الاضطهاد والملاحقة، بل وبهلوسات حول عدو وهمي أو رؤية مهلوسة ذهانية. إن خطاباتنا في التواصلية بين المحلي والعالمي، بيننا وبين اليونان قديماً ثم بيننا وبين الغرب التكنولوجي راهناً، قد تأتي عرضة لأن توقع في إلغاء دور اليونان أو تبخيس حضارتهم توخياً لاواعياً لنرجسة ذاتنا وعملقة تراثنا. كما علينا أن نعي جيداً كل خطاب يتنكّر بهجوم وعدوانية، بتشنج ومراهقية، لتأثير الغرب الراهن فينا، أو لتسليفه وتأثيمه، لتجريمه كي يحِلّ قتله ويتسوغ تقويضه الرمزي. فالظلي والمخفض للتوتر هما، في تلك الحالة، مسيطران وينتجان معرفة ناقصة واستعادة وهمية للاستقرار.

٤ ـ إعادة الاعتبار لعصور الانحطاط والمهمش والمطرود في حقل الذات:

لا يحق لنا إغفال دور اللاواعي، والبعد النفسي، في عمليات اعادة النظر في موقعنا وفي تعبيرنا عن الذات وفي رؤيتنا للآخر. كما أنه لا يحق، من جهة ملازمة مكاملة، الظن بأننا واقعون تحت وصاية اللاواعي والاسطوري. لقد أضألنا دور الفلسفة اليونانية[٢٥] ليس في حد ذاتها بل في تأثيرها أو تحريكها، أو في قيامها بدور المحفِّز الكيماوي؛ ولقد قدمت الذات العربية حاملة لواء الدار العالمية للإنسان حتى القرن الثامن عشر. لذلك أبقيتُ على الصفة التمثيلية للإسلام التي قام بها العثمانيون. فهؤلاء، كرديف أو كرمز للعرب المسلمين، بقوا فاعلين في الدار العالمية للقوة حتى أوائل هذا القرن. ومن المعبّر هنا الإشارة إلى الدفاع عن الهند ضد **الرؤية الاستشراقية المسبقة**، وضد تحويل تلك الأمة إلى رمز أنثوي، أو إلى عنينٍ فاقد الخصيتين، وإلى شيء أو متاع، أو إلى مفعولية وسلبية، إلى لاتمايز وانفعالية، رضوخية واستجابية، تلقّن دائم وتتلمذ مستمر[٢٦]. وصارت مقبولة محبوبة الرؤية التي تعيد المهمش والمنفي، المرجوم والطريد، إلى جسد الذات الضرامي...

ليس في ذلك، من جهة أخرى، إخراج للدخيل (را: هوس الدخيلانية)، وتطهرية مفرطة مرضية؛ ولا نقصد إلى الانغلاقية والانحصار داخل سجون الذات المكملنة[٢٧]. لقد تبأورت حول قانون يقول بأن الوعي البشري يردّ على المثيرات المتشابهة باستجابات متقاربة؛ وقلنا بدور الظروف، وبأن الحضارات تتطور بالاستعارة تخفيفاً منا للاعتراف بالتأثير الأجنبي فينا، في حين أننا قد نقع في المناقِض حينما نضخّم تأثّر الغرب بنا وحاجته لنا وخوفه منا. وعلى الضفة الأخرى، فمن السويّ أن نحذر مما سبق أن قلناه، ولا سيما من أوالية الاسقاط، حين تحليلاتنا للإنسان الغربي وحضارته. فهذه حضارة النفع، وعبارة المال، وتقديس المصلحة الفردية، والتحرك بالتبادل المصلحي الآلي [قا: مساوىء الآليانية]. هذا صحيح؛ والصحيح أيضاً كثرة الجريمة، والادمان، وحوادث الاغتصاب، والعنف، وانعدام الأمان، وانتشار الذهانات... لكن ذلك لا يعني أن نتوهم أننا نتعامل مع اللاسوي والمرضي، مع الجانح والمأزوم؛ أو أننا ننتمي إلى الحضارة الأرفع: الأكثر تقدماً، وديمقراطية، وإسعاداً للفرد، وتحقيقاً للعدالة وفرص العمل الكافية المتكافئة.

٥ ـ إعادة المعنية للعلائقية المأسوية، نحو الشبكة النجمية:

الوعي بالتمرد على الآخر أو بأمثلته، بتدميره الرمزي أو بإسقاط الجبروتية عليه، خطوة ضرورية أولى. كذلك نقول عن الحنين المرضي إلى تطهير الذات وغسلها، أو إلى تأثيمها (قهرياً، طفلياً، بلاوعي) وتجريم النحن، أو إلى التكفير عن مشاعر الندم والذنب[٢٨]، أو إلى التحرك بعُقدنا العلائقية (**عقدة المغموطية**، عقدة حسد واجتياف القدرة، عقدة المهدية وخواف الاندثار والاضطهاد. . .). في الطريق إلى بناء التواصلية الراشدة بين الحضارات تنفسخ مفاهيم أو قيم شائعة منها: الرجولة ـ الأنوثة، الفاعلية الانفعالية، الذات والموضوع، وتسقط مشاعر بالذنب، وتنزاح المعاني الإنهيارية والسوداوية وهواجس الاضطهاد أو التنرجس. ولا بد من الوعي بالشيئاءات الثنائية لا تأكيدها أو التحرك انطلاقاً منها، وثقة بها؛ وليس لإثبات تغذيتها لنا، وتغاذينا معها أو مع التصورات العضوية للعلائقي والحضاري.

ومن النافع، أخيراً، أن تكون هذه المرآة، لخطابنا المعاصر في العلائقية مع الآخر، وحتى مع قطاع الذات اللامرغوب، ومع الذات الخالدة، مرآة لا تعتورها الضبابية والرخاوة. ولا نستطيع القيام بوظيفة الواعظ المغرية من جهة، والكثيرة الادعاء أو المقفلة المقفَلة باقتراحات الحلول (الديموقراطية، غرس التكنولوجيا، تنظيم الحقل والعلائق وقوى الانتاج، الوحدة، من جهة أخرى. ومن المهم والهام أن نضع موضع السؤال والتوتير أسس ما أقمنا عليه أعلاه تلك المرآة، وأن نشكّك في المنهج أو الأواليات التي أنتجت هنا المعرفة والأحكام. والمقصود هنا أيضاً أن نبقى في حذر نقدي أي في موقف يعي أن ذلك المنهج ليس كلّي القدرة والدقة، ولا هو خالٍ من الادعاء والمبالغات. فقد مرّ ما يبدو أنه توحيل وتلطيخ، تجسّسات مرضية سادية، واهتمامات بالمآزم والمأزقي، باللاسويّ والهوامي، وشدّدنا على الانغلاب والسوداوي، وعلى القاتم والعدواني، القاتل الآثم والمؤثِّم، والمذنب والهلعي المأسوي والمازوخي (را: المصطلحات الأكثر حراثة أو تكراراً في هذه المداخلة). لماذا؟ لأن ذلك هو النسيج الحيّ للصحي أو للمعافى والمعافي.

علي زيعور

[بيروت، الجامعة اللبنانية]

الهوامش

(١) تسمية حضارة الغرب، أو حضارة ثورات العلم والفكر، باسم «الدار العالمية للفكر والانسان. .»، مخفِّفةٌ للقلق، ولمشاعر الذنب، وللوعي بالانجراح. فهنا تسميةٌ تتفسَّر بمبدأ المبادىء أي بأواليات إعادة الضبط الذاتي، بالتطهّر، والبحث عن التكيّف والتوازن. ونحن، هنا والآن، لا نعتبر تلك الدار خاصة بالغربي (بالمعنى الواسع، الاصطلاحي، لكلمة غرب).

(٢) لا يخلو، بحسب تحليلنا هنا، من قسوةٍ ونقصٍ في الدقة وَصْمُ هذا المفهوم للزمن (والتطور) بالتقهقري. ومن الممكن إعادة التأويل، أو الفهم الايجابي، لذلك «التفسير» التبخيسي. والظاهرة هنا نمطية أساسية؛ عرفها الانسان في مختلف حضاراته منذ القديم.

(٣) كانت بعض الأمم الأوروبية تصاب بالهلع والنفور من مجابهة مصطلحات شاعت عند الألمان، من نحو: الارادة العضوية (الطبيعية)؛ والإرادة المصطنعة (إرادة الاختيار). أما النماطة الأبرز، للمجتمعات والعلائق، فهي: المجتمع والطائفة. في العلائق الأولى تكون السيطرة؛ وفي النمط الثاني يكون بالتعاون. را: الـ Herrschaft (السيطرة)، والـ Genossenschaft (التعاون)؛ في كتب علم الاجتماع الفرنسية.

(٤) الـ «نا»: الضمير الدال على حضارتنا، فكرنا، آمالنا، الخ. . .؛ الـ «هُم»: الدلالة على ما هو لهمُ، حضارتهم، موقعهم، آلتهم. . .

(٥) استعمل الصوفيون ذلك (القشيري، الرسالة، ج ١، ص ٢٥٦)؛ واستعملناها في ترجمة بعض مصطلحات علم النفس.

(٦) مُبَكْلَكَة: سايبة، صارت مشاعاً، بلا مالِك، ضحية، مقصوفة الرقبة، مقلَّدة. . .

(٧) قطاع الآدابية: مختص بآداب البحث، والمناظرة، والفتوى، والتعليم. . .؛ وبجميع أدب الدنيا أي بالقواعد المنظِّمة لكل نشاط ومهنة، في كل عمر وعلاقة أو موقع. هو الوصايا والينبغيّات للجندي، والزوجة، والمؤذّن، والراعي، والقاضي، والكاتب، والجزّار، والتلميذ. . .

(٨) مقولة راسخة في الفلسفة العربية الاسلامية (إخوان الصفا، الفارابي، ابن سينا، الخ) وفي التصوف، ولا سيما في الفكر الديني.

(٩) من هنا مقولة خاصة هي: العالَمينية. العالَمين: كل المخلوقات ما مضى منها وما هو قادم.

(١٠) يقول ابن باريس، على سبيل الشاهدة إن مدينته مركز النور، وأن فرنسا أم الدنيا؛ أو إن فرنسا تحتل المركز في دوائر متحالِقة: الحلقة الأوروبية، الحلقة الفرنكوفونية، حلقة العالم الثالث، العالَم. . . ومن المعبِّر أن تلك الرؤية للذات معروفة حتى عند القبائل القديمة، أو في الأمم «البدائية». إن شيماءة الولد المدلَّل، أو الولد الوحيد الحسود، هي المحرِّكة في هذه التصورات! (قا: مقولة الشعب المختار).

(١١) القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١ (تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، ١٩٧٢)، صص ٢٣٠ ـ ٢٣٣.

(١٢) القشيري، م. ع.، ص ٢٣٤.

(١٣) م. ع.، ص ٢٣٦.

(١٤) الحضور هو، عند الكلاباذي، الشهود.

(١٥) الكلاباذي، التعرّف. . .، ص ١١٨؛ القشيري، م. ع.، ص ٢٦٧.

(١٦) الكلاباذي، صص ١١٦ ـ ١١٧.

(١٧) القشيري، ص ٢٧٠.

(١٨) الكلاباذي، صص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١٩) القشيري، صص ٢٥٤ ـ ٢٥٧ .

(٢٠) الكلاباذي، صص ١٢٣ ـ ١٢٨ .

(٢١) القشيري، ص ٢٧٣ .

(٢٢) القشيري، صص ٢٧٦ ـ ٢٧٨ .

(٢٣) الكلاباذي، ص ١٢٢ .

(٢٤) يستعمل الفرنسيون في تغطية هذه الظاهرة، وهي هنا ظاهرة استدعاء الأنا المحلّي من جانب الحضارة الخارجية، كلمة ألمانية طويلة هي: Aufforderungscharakter .

(٢٥) را: زيعور، سيكولوجية «المعجزة» اليونانية، في: **مجلة العلوم** (بيروت، نيسان، ١٩٦٢، صص ٤٤ ـ ٤٥).

(٢٦) را: زيعور، الفلسفات الهندية ـ قطاعاتها الهندوكية والاسلامية والاصلاحية (بيروت، ط ٢، ١٩٨٣)، صص ٧ ـ ٢٥ .

(٢٧) **قا: تعليقات تاتشر (رئيسة وزراء بريطانيا، سابقاً)، على الموقف الفرنسي من ذاته وحضارته، إبان مشاركتها في احتفالات عيد المئويتَيْن للثورة الفرنسية (أمام رئيس جمهورية فرنسا).**

(٢٨) قا: أوالية «تراجُع» بعض المفكرين العرب المعاصرين عن خطابهم الأصلي الممجِّد للغرب أو للعَلمانية، أو ندمهم لفقدهم التراث (علم الكلام، التصوّف، الفقه، اللغة العربية . . .) ليست القضية هنا تراجعاً عن موقف ظهر بطلانه. فهذا التراجع نص وسَطْح ؛ أما الظلي أو الكامن فهو الأهمّ والمفسّر: إنه مشاعر الذنب وهوامات طفلية هلعية.

برهان غليون

أزمة الهوية
واشكالية بناء الذاتية الحضارية

خطاب الهوية

مبدأ الهوية من المبادىء العقلية الأولى في الفلسفة، وهو يعني أن الشيء هو نفسه وليس غيره ومنه تشتق جميع المبادىء الفلسفية الأخرى مثل مبدأ التناقض، الذي يعني أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً معاً، ومبدأ الثالث المرفوع الذي يعني أن الأمر لا يمكن أن يكون صحيحاً وخاطئاً معاً. وكان الفلاسفة يعتقدون أن هذه المبادىء أولية، أي معطاة وبديهية بالنسبة لجميع الناس أو أن العقل لا يمكن أن يفكر بدونها. إذ لو كان الشيء الذي نتحدث عنه ليس له هوية ثابتة، أي لا يطابق نفسه في كل وقت لما أمكنت معرفته، ولو كان من الممكن للشيء أن يكون غيره في الوقت نفسه أو صحاً وخطأ لبطل كل تفكير.

ومن هذا المعنى الفلسفي الأول دخل اصطلاح الهوية في العلوم الاجتماعية وصار يعني في البداية بحث كل جماعة داخل الجماعات الكبرى أو في مواجهة الجماعات الأخرى عن هويتها، أي عن الخصائص التي تميزها عن غيرها وتجعل لها شخصية مستقلة. وقد ارتبط هذا المفهوم في المرحلة الأولى بمصطلح القومية، وصار الحديث عن الهوية الثقافية لكل شعب أحد الاهتمامات الرئيسية لبعض المؤسسات الدولية مثل اليونسكو، ووسيلة الدفاع عند الأقليات المحلية في وجه محاولات نزع الهوية أو محو الشخصية. وقد اتخذ هذا الاصطلاح في العقدين الماضيين سمة ايجابية واعتبر رداً تاريخياً على النزعة العقلانية الكونوية التي تجاهلت العمق الثقافي للجماعات المختلفة ونظرت إلى العالم والكيانات

القومية كحقيقة عقلية وسياسية بالدرجة الأولى. وهي النزعة التي أعطت الشرعية أيضاً لنظريات التوسع الغربي الذي نظر إلى المشروع الاستعماري على أنه محاولة لمساعدة الشعوب المتأخرة والمنحطة على الدخول في نظام العقل والحكمة والمدنية الواحد. وجاء إحياء مفهوم الهوية الثقافية والتأكيد عليه من السبعينات كوسيلة لنشر رؤية جديدة للعالم وللعلاقات الدولية تشجع التعدد وتثمن التمايز والمغايرة والاختلاف. وليس هناك شك في أن تقدم الأبحاث الانتولوجية من جهة، وبروز الشخصية الوطنية في العالم الثالث الذي تحرر من الاستعمار، والشعور المتزايد لدى شعوب الغرب بنسبية المعارف والعقائد التي قامت عليها المدنية الغربية، قد سمحت بتجديد الرؤية العقائدية للعالم ومسايرة مذاهب الهوية والتعددية الانسانية على حساب مذهب الكونية والعالمية الذي انتشر مع فلسفة الأنوار وسيادة مفهوم العقل على غيره من المفاهيم الدينية والميتولوجية والثقافوية منذ القرن الثامن عشر.

لكن تأييد فلسفة التعددية الثقافية، أي شرعية وجود رؤى مختلفة للعالم، صينية وهندية وافريقية مختلفة عن الرؤية الغربية، وإمكانية وجود سبل متعددة للوصول إلى الأهداف والمقاصد الأخلاقية والاجتماعية ذاتها، أي للمدنية، لم يدم طويلاً. ومنذ بداية الثمانينات بدأ الهجوم الساحق لعقائدية النظرة الأحادية للعالم، التي تعتبر أن نموذج القيم والثقافة السائدة ليس نموذجاً غربياً فحسب ولكنه نموذج عالمي وكوني ورمز للحضارة والمدنية. وليس من قبيل الصدفة أن يرتبط هذا المفهوم على عقائديات الهوية بالهجوم على مقر تكوينها الرئيسي، منظمة اليونسكو، وينتهي بخروج الولايات المتحدة الأمريكية من هذه المنظمة وتكوينها لمنظمة حماية التراث ذات العقلية الغربية المتطرفة. وقد ارتبط هذا الهجوم، في الواقع، بانفضاح إخفاق مشاريع التنمية وانهيار النماذج السياسية والاجتماعية الخاصة التي نشأت في العالم الثالث وبررت وجودها بخصوصية الأوضاع والشخصية الوطنية فيها.

ويزداد الصراع اليوم ضدّ مفهوم الهوية ومذاهبها مع ما يبدو وكأنه انتصار ساحق ونهائي لنموذج الحياة الغربي، بالمعنى الثقافي الذي يعني أن القيم الاجتماعية الغربية هي الوحيدة الملائمة للمدنية اليوم، وبالمعنى السياسي الذي يعني أن الديموقراطية على النمط الليبرالي هي الطريق الوحيد الناجع لبناء المجتمع السياسي الحديث، وبالمعنى الاقتصادي الذي يعني أن سياسات الانفتاح واحترام قوانين السوق من عرض وطلب هي الوحيدة الكفيلة بضمان التنمية الاقتصادية وتطوير الهياكل الانتاجية. وليس من المبالغة القول إن

انهيار النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي يكرس هذا الانتصار الساحق للعقائدية الغربية التقليدية التي كانت ترفض باستمرار الاعتراف بالتعددية وتضع نفسها في موقع الريادة من أجل قيادة الانسانية على طريق العقل والحرية والنمو الاقتصادي. وهذا الانتصار هو الذي يفسر أيضاً تراجع التيارات اليسارية والعالم ثالثية والمعتدلة في السياسة الغربية، وعودة أحزاب اليمين بشكل ثابت منذ نهاية السبعينات في معظم الدول الغربية إلى السلطة.

ومن الطبيعي أن يجد هذا الصراع العقائدي العالمي، والذي يتعلّق ببلورة رؤية سائدة في تعامل الكتل العالمية الكبرى ويعكس تحوّل ميزان القوى بين كتلة العالم المصنّع عموماً وكتلة العالم الثالث والفقير، صداه داخل المعركة العقائدية في كل بلد من بلدان العالم الثالث، ومنها العالم العربي نفسه. لكن بعد أن كان خطاب الهوية يطرح نفسه في مواجهة خطاب العالمية أو الكسموبوليتية كمصدر لشرعية الاستقلال السياسي والنفسي والاجتماعي والثقافي، وكوسيلة لتعزيز الاستقلال الوطني، أصبح الآن ساحة من ساحات الصراع العقائدي بين الأطراف الاجتماعية السياسية المتنافسة على السلطة. فبقدر ما كان يشكل في الماضي مركز إجماع بين جميع التيارات المحلية في مواجهة الآخر، أصبح يشكل اليوم مصدر انقسام داخل المجتمع الواحد نفسه بين القوى السياسية والاجتماعية. ذلك أن خطاب الهوية الذي كان حتى وقت قريب خطاب القوى القومية والوطنية في صراعها ضد الهيمنة وإرادة الهيمنة الخارجية، وارتبط بسياسات وقيم التقدم والعقل والحداثة قد تحول فجأة على أثر انهيار الفكرة القومية والشيوعية وانحيازهما إلى الخطاب الكونوي، إلى خطاب محافظ بعد أن تلقفته القوى الاجتماعية والسياسية الرافضة للاعتراف بالأمر الواقع، وفي مقدمتها القوى الاسلامية التي كانت إلى فترة قريبة تقيم مشروعية نضالها ضدّ الحركة القومية على أفكار الكونية والعالمية والأممية. والواقع أن خطاب الهوية كخطاب سياسي لم يفقد بريقه عامة إلاّ لأن الفكرة القومية التي كانت مصدر نموّه الرئيسي قد بدأت تبدو اليوم وكأنها فكرة قديمة متخلّفة ورجعية أو محافظة عند مثقفي الشمال والجنوب بشكل عام.

أزمة الهوية

لكن بصرف النظر عن مصير خطاب الهوية ذاته، وهو المصير المرتبط بتكوين عقائدية عالمية تسمح بتنظيم وتوجيه السياسات والعلاقات الدولية وتستمدّ عناصرها في

الواقع من تبدل ميزان القوى بين التكتلات الدولية، هل يوجد وراء الخطاب مشكلة هوية بالفعل، وما هي طبيعة هذه المشكلة؟

في النقاش العربي الدائر حول هذا الموضوع، كما هو الحال في الواقع في كل البلاد النامية، بل البلاد الغربية أيضاً التي تشعر بقصور وسائلها الخاصة عن حماية فضائها الثقافي والسياسي، يكاد الجدل العقائدي السياسي حول الهوية أن يخفي حقيقة الأزمة العميقة التي تعيشها المجتمعات العربية في هذه الحقبة الحرجة والدقيقة من التحول العالمي كما تعيشها مجتمعات العالم الثالث جميعاً. فلا يعطي الصراع والتنافس السياسي للأطراف المتنازعة أية فرصة أو فسحة نفسية للتساؤل عما إذا كانت هناك مشكلة واقعية أم لا، إذ المهمّ إحباط مساعي الآخر ومنعه من كسب مواقع عقائدية أو سياسية جديدة، والسعي ما أمكن إلى تسفيه شعاراته وإبراز بطلان أطروحاته وعدم اتساق خطابه وعقائديته. ولذلك ليس من الغرابة أن يقوم أولئك الذين كانوا يراكمون الحجج في وجه النزعات الأممية والعالمية على أهمية الخصوصية والشخصية المحلية القومية، مشددين على اللغة والثقافة والدين والتاريخ، بالتنصل منها والاجتهاد في التخفيف من قيمة هذه العناصر الخاصة، والتأكيد بالعكس من ذلك على وحدانية العالم والثقافة والتاريخ. ولأنهم يعتقدون أن من الممكن ببساطة انتزاع اللغة والثقافة والتاريخ من مفهوم الهوية والخصوصية، فهم يميلون إلى اعتبار الدين هو المسؤول الأول عن استمرار الحديث عن هوية حديثاً لا يخدم في نظرهم إلا القيم والقوى المنغلقة على نفسها والمعادية للتحديث والتقدم. والواقع أن هذا الحديث ليس إلا التعبير المقنّع عن نزعة التخلي عن الذاتية، وهي النزعة التي تعبّر عن عمق الأزمة واستمرار الضغط في اتجاه نزع الهوية المحلية الذي يمارسه الانتصار الساحق للعقائدية الغربية العالمية.

إن الحجة الأساسية والوحيدة القيّمة التي يستند إليها نقاد الهوية هي وحدة العالم ثقافة وتاريخاً وجغرافيا. ومما لا شك فيه أن أحداث أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي الأخيرة قد عمقت من هذا الشعور بوحدة العالم، أو بتحوّله كما أصبحنا نردد إلى قرية صغيرة. والمقصود من هذه الحجة أن الشعوب قد انفتحت على بعضها وهي مضطرة إلى ذلك، وأن الانغلاق على الذات مناقض لمنحى التاريخ، وأن خطاب الهوية هو خطاب انغلاق على الذات، وبالتالي فهو متخلّف وسلبي.

ولو نجحنا في تجاوز منطق الجدل والسجال العقائدي، ونظرنا إلى المشكلة من وجهة نظر الواقع كما هو، أي إلى حقيقة ما يجري، لاكتشفنا بسهولة أن مسار توحيد

العـالم، وهو حقيقـة واقعة، لا ينفي مسـألة الهـوية ولكنـه بالعكس هـو الدافـع الأساسي والوحيد لوجودها، وأن الشعوب بقدر ما تندرج في التاريـخ العالمي الـواحد، أي تـاريخ الحضارة القائمة، تشعر بالحاجة إلى أن تبني لنفسها فيـه شخصية وكيـاناً متميـزاً، أي أن تعيد النظر في دورها ومقاصدها واستراتيجياتها وغايـاتها. وليست أزمـة الهويـة شيئاً آخـر سوى إعادة نظر الجماعة الكبرى في وضعها التاريخي والعالمي، وتحديـد أهدافهـا ومكانتهـا ووظيفتهـا الخاصـة وتوجهـاتها العميقـة فيه. ذلـك أن توحيـد العالم لا يلغي خصـوصيـة الـوظائف التي ينـطوي عليها عمـل كل جمـاعة ولكنـه بـالعكس لا يتحقق إلا من خـلال تعيينها.

فالهوية لا تطرح حقيقة إلا داخل نظام موحد. والدول الهامشية التي لا عـلاقة لها بالنظام لا تطرح على نفسهـا موضـوع الهويـة إطلاقـاً. إن اليمن الإمامي القـديم لم يكن يطرح على نفسه أياً من الأسئلة التي طرحتها على نفسها الأقطار والمناطق العـربية الـواقعة على شاطىء المتـوسط والتي كان من نتيجتهـا ما نسميـه اليوم بـالنهضة العـربية في القـرن التـاسع عشر. فبقـدر ما كـانت مصر والشام والمغـرب تصطدم بحقـائق العـالم الجـديـدة وتدخل في علاقات إجبارية وسلبية مع النظام العالمي الجديد كان عليها أن تعيـد النظر في وثوقياتها القديمـة وفي عقـائديتها التقليـدية السـابقة وفي تـوازنـاتهـا الاجتماعيـة والسياسيـة الداخلية الساكنة، وأن تولد من قلقها وخوفها إشكاليات وحلولاً جديدة تستجيب لنوعيـة التحديات الجديدة التي تتعرض لها. وبقدر ما تكون هذه التحديات غير معروفـة، تكون أزمة الهوية أكثر حدة، لأن المطروح عندئذ هو مراجعة عميقة وممزقة لكل ما كانت الجماعة قد تعارفت عليه ووثقت به من قيم وسلوكات يشكل جوهر ذاتيتها التاريخية.

ورفض الجماعات الانـدراج في النظام العـالمي الجديـد دون مـراجعـة لا يعني أنها تسعى بالضرورة إلى الانغلاق على نفسها ولكن يعني أنها ترفض الاندراج عـلى غير أسس وأن تتحول إلى جماعات لا وزن ولا مكان لهـا، وتتحول إلى اسـتطالات ماديـة للبشرية. فالنظام العالمي الذي يرفض الخصوصية والتخصصات هـو النظام الـذي يرفض المشـاركة من موقع المسؤولية للآخـرين ولا يقبل بهم إلا كـأتباع ومـادة أولية وأدوات بيـد النظام لا جزءاً منه. ولذلك فإن أزمة الهوية لا تـظهر في الـواقع إلا في المجتمعات التي تدخـل في دينـامية التحديث والحداثـة، أي تنـدرج في آليـة وحـدة العـالم وتـوحيـده وتتبنى قيمـه الأساسية، وكاستجابة للتحديات الجديدة التي يفرضها هذا الاندماج، ولا تتطور وتتعمق إلا في المجتمعات التي تمتلك من الإرث الثقافي والحضاري ما يمنعهـا من الذوبـان البسيط

فيه ويفرض عليها تحديد مشاركتها الايجابية فيه. أما بالنسبة للأقليات أو الشعوب الصغيرة التي لم تشارك من قبل في القيادة العالمية ولم تكن ثقافاتها قد تحوّلت إلى ثقافات حضارية قائدة، فإن أزمة الهوية لديها تنتهي إلى أحد حلّين، إما التماهي المطلق مع الثقافة السائدة والاندراج فيها كعناصر فردية مما يعني الانصهار والذوبان في أجل قصير، أو تطوير استراتيجية الشرنقة التي تسمح لها بالاندراج داخل الثقافات والمجتمعات السائدة كطائفة، تحفظ تقاليدها داخل دائرة علاقاتها الذاتية المحمية بقوة، وتسلك في الخارج الاجتماعي سلوك التقوى. لكن ما يسري على الأقليات كحلول لأزمة الهوية لا يمكن أن يفيد في حل مشكلة المجتمعات الكبرى، ذلك أن الذوبان غير ممكن بالنسبة لمجتمعات كاملة، والتشرنق على الذات يشكل استراتيجية انتحارية لو حصل على مستوى المجتمعات. فهذه المجتمعات مضطرة كلما تقدم مسار اندراجها في الحضارة إلى أن تعيد النظر في هويتها، أو في خياراتها الكبرى، بما يسمح لها بأن تبقى فاعلاً حاضراً في التاريخ.

إن أزمة الهوية هي التعبير عن ضرورة مراجعة الذاتية وإعادة تقييم الذات وقدراتها وإمكاناتها وأهدافها، وتحديد ما إذا كانت تحتاج كي تستمر كفاعل تاريخي إلى الحفاظ على نفس الأهداف والاستراتيجيات أم أنها تحتاج إلى تبديلها وتغييرها. وإذا كان هذا لا يطرح بحدة على الجماعات التي تتحكم بالتاريخ لأنها تشكل مركز إنتاج الحضارة، فإن الأمر يختلف كلياً بالنسبة لتلك التي لا تزال تبحث لنفسها عن مكان ودور ومساهمة في هذه الانتاج حتى لا تشعر أنها لا فائدة منها ولا قيمة لها فتضطر إلى أن تخرج في النهاية كلياً من التاريخ وتزول كجماعات فاعلة وكيانات مستقلة ومتميزة. والمسألة الأساسية في المشكلة ليست في نظري الدخول في العالم أو القبول بوحدته، إذ لا مهرب لأي شعب من ذلك سواء حصل بالقوة أو بالإرادة، ولكنها مسألة الفاعلية في هذا العالم، ونوع المشاركة والدور الذي تقوم به كل جماعة. ذلك أن هذا الدور وهذه المشاركة هي التي تحدد في النهاية هوية الجماعة وشخصيتها ونوعية وعيها الذاتي. فبقدر ما يتفق الدور الذي تقوم به مع قدراتها وامكاناتها وحجمها وتاريخها تشعر بالرضى أو تعيش في جحيم الوعي الجماعي الشقي والمعذب.

فماذا يمكن لكلمة عربي، أو سوري أو مصري أو سعودي أن تعني اليوم من هذا المنظور؟ وإلى أي حدّ يقدّم ما تعنيه بالفعل شعوراً بالثقة والرضى والقناعة الذاتية عند من يعنيهم الأمر؟ لو أجبنا بصراحة وصدق على هذين السؤالين لتجسّدت لنا أزمة الهوية

بكل قوّتها. إن العربي يعني اليوم ذلك الفرد المنتمي إلى عالم واسع مكوّن من أكثر من مئتي مليون نسمة، ذي تراث تاريخي وحضاري كبير ولديه في الوقت الحاضر إمكانات بشرية ومادية وطبيعية ليست قليلة أبداً ولكنه لم يجد بعد طريقه لا على مستوى أسلوب الانتاج ولا أسلوب الحكم ولا تنظيم نفسه قطرياً وجماعياً ولا حماية نفسه وضمان استقلاله. وهو عالم لا تزال تتلاعب به القوى الخارجية ولا يشارك أية مشاركة ايجابية في الابداعات الحضارية أو السياسية العالمية أو التصورات والقيم الانسانية. وهو يتحول أكثر فأكثر في نظر الآخرين، وبالتالي في نظر أبنائه، إلى رمز للهمجية والسلبية المطلقة والأمية والجهل والفوضى وانعدام المسؤولية والعقل والنظام والعاطفة الانسانية.

أمام هذه الصورة السلبية المطلقة تعيش الجماعات أزمة عميقة تتجسد في انهيار إمكانية التماهي الطبيعي داخل الجماعة، وذلك عندما تفقد الجماعة ككيان عام قدرتها على تزويد أعضائها برؤية ناجعة لدورهم ووظيفتهم وعلى إثارة شعور الانتماء إليها، وتقديم حد أدنى من الأمل بأن التوظيف الذاتي، الفردي والجمعي، في إطارها لن يكون جهداً ضائعاً. ومن الطبيعي أن يكون الرد الرئيسي على انعدام الأمل في جدوى العمل من داخل هذا الإطار العمل على الخروج منه والتخلي عنه. وتتغذى استراتيجية التخلي الفردي أو الجمعي عن الجماعة من الاعتقاد بأن الخروج منها هو انقاذ للنفس والجهد الانساني من الضياع، والاحتفاظ بالتقدير الذاتي عن طريق التخلص من تبعات الصورة السلبية، المادية والسياسية والنفسية، التي أصبحت تجسّدها، سواء أكان ذلك اتجاه الآخر، أو اتجاه النفس وما تثيره من قلق وتمزق. وغالباً ما يقود مثل هذا التخلي إلى المشاركة الحماسية للخارجين في تشويه صورة الجماعة التي كانوا ينتمون إليها والمبالغة في تسويد صفحتها، وذلك في سبيل التحرر من عقدة الذنب وتبرير التهرب من المسؤولية في تغييرها وكذلك كتعويض عن الخيبة والانتقام للاستثمارات الضائعة. فالخارجي وبمجرد تخليه عن العروبة كهوية مثلاً يضع نفسه خارج حقيقة العرب كواقع تاريخي ويتحدث عنهم كمسؤولين عما أصابهم وأصابه، وعليهم وحدهم، أي على أولئك الذين ما يزالون يصرّون على كونهم عرباً، أي على هويتهم، أن يتحملوا آثار هذه الصورة السلبية. وهكذا يمكن التنصل من الهوية وإلقاء المشكلة على الآخرين كوسيلة وحيدة لتحرير النفس.

ولكن التخلي عن الهوية الأولى لا يحل المشكلة ولا ينقذ الفرد أو الجماعة من البحث عن مبدأ جديد أو فرصة وإمكانية ثانية لتحقيق التماهي وإلا فإن أزمة الهوية سوف تبقى

مستمرة. من هنا تنبع الحاجة إلى إعادة شحن العصبيات وروابط التضامن أو التجانس الأخرى القائمة، ما فوق القومية أو ما تحت القومية، والعودة إلى تماهيات جزئية ثقافية أو قومية أو جغرافية أو دينية. وهذا هو أيضاً مصدر نمو الطائفية والعصبيات المحلية.

لكن النتائج العملية لهذه العملية ليست مضمونة بالضرورة. ويتوقف الأمر على ما إذا كان إطار التماهي الجديد أكثر ملاءمة أم لا لخلق شروط تجديد الدور الحضاري للجماعة وتفعيل الإرادة الجماعية. فإذا جاء الرد مثلاً في اتجاه توسيع فضفاض لدرجة يصبح فيها من المستحيل على الجماعة التحكّم فعلاً في تحويل التضامن النفسي إلى تضامن عملي، ومطابقة الهوية الثقافية بالهوية السياسية، وهو ما تجسده في مجتمعاتنا اليوم فكرة الدولة الاسلامية إذا قصد منها دولة جميع المسلمين، فمن الصعب تصوّر إمكانية للاستقرار والوصول بسرعة إلى السيطرة الذاتية. وإذا كان التعويض عن الهوية العربية التي لم يحصل الانتماء إليها في حقبة ما بعد الاستقلال إلا لما كانت تثيره في الشعوب من فخر واعتزاز بتاريخ مجيد ماض وأمل باستعادة دور فعال في المستقبل، هو في الهوية القطرية، فإن المشاكل التي دفعت إلى التخلي عن الأولى ستظهر أكثر حدة في الثانية. ذلك أن مبدأ الفاعلية التاريخية لا يظهر أكثر تحققاً عندما تقتصر صورة السعودي على الغنى الفاحش السريع والرخيص، وصورة السوري على الحكم الاستبدادي والأتوقراطي اللاانساني وصورة المصري على توظيف اهرامات الفراعنة في السياحة الدولية وصورة المغربي كخصوصية فرنكوفونية. إنّ ما عجزت الهوية العربية بما تنطوي عليه من ايحاءات تاريخية وثقافية ودينية وآمال مستقبلية وكثافة سكانية وامتداد جغرافي أن تبثّه من اطمئنان على الذات وثقة في المستقبل ووعود بالاستقرار والمشاركة العالمية لا يمكن للهوية القطرية المفتقرة لأي عمق تاريخي حقيقي والفاقدة لأي أمل جدي بالتقدم التقني والصناعي، أن تفي به. وهذا هو الأمر الذي يفسّر في الواقع مأزق النزعة القطرية الراهنة التي لا تزال، بالرغم من سيطرتها في الواقع العملي، تخجل من أن تعطي لنفسها الشرعية النهائية وتغطي ممارستها باستمرار بشعارات الهوية العربية. فتعزيزها يبرهن على أنها تعبّر عن مظهر من مظاهر الأزمة أكثر مما تشكّل أسلوباً ناجعاً للردّ عليها.

لكن التنكّر للذات ليس النزعة الوحيدة النابعة عن انهيار التماهي وتفجّر أزمة الهوية. فهناك استجابات معاكسة تفسر كيف تحوّلت التيارات الاسلامية الدينية في الأقطار العربية، في حقيقة العقائدية التي تحكم سلوكها السياسي، إلى ما يمكن أن نعتبره الجناح المتصلب والمتطرف في الحركة القومية. وتعتقد هذه التيارات أن سبب تفجّر الهوية

والتخلي عن الثقافة والقيم والتقاليد المحلية أو ما يمكن جمعه تحت اسم التراث العربي الاسلامي هو تفاقم التأثيرات الخارجية والأجنبية. ولذلك فإنها تبني استراتيجتها على مقاومة التأثيرات الخارجية ببعث التراث وإحيائه وإعادة التقدير له والدفاع عنه. وهي تختار من بين عناصر هذا التراث أكثرها حيوية وجماهيرية، وتراهن بشكل أساسي على تعبئة المشاعر الدينية من أجل خلق سد أمام مخاطر التخلي والاستلاب، ولا تجد مانعاً، في نظر الأغلبية منها على الأقل، من أن تستخدم في هذا البعث والإحياء وسائل القسر والضغط والقوة والمراقبة الاجتماعية. ومن الواضح أن المقصود من كل ذلك هو تسييج الذاتية المنهارة بسياج من الشارات والقيم والرموز والمظاهر المحلية لسد الطريق على تغلغل القيم الأجنبية. فهي تجعل من التراث قوقعة الهوية تحميها من خطر الضياع والتشتت وتضفي عليها سمة الوحدة والثبات والاستمرارية. وهذا ما يفسّر موقف التمسك الشديد بالشكليات، وفي مقدمتها الشكليات الرمزية كحجاب المرأة وقص الشارب وترك اللحية، وإعطاء الأسبقية لها على كل ما عداها في إعادة التربية الأخلاقية. إنها تخفي في النهاية أو تأمل أن تخفي بهذه القوقعة الخارجية، أي بتجميد التراث وإضفاء الطابع المقدس عليه دون تمييز، عناصر التحلل العميقة الداخلية، وتمنع نفسها من إدراك الأسباب الحقيقية لتدهور القيمة الذاتية وانتشار الصدع الباطني وانهيار فرص المطابقة الجماعية. ولا يتحول الدين أو يحول إلى إطار خارجي قسري إلا عندما تقطع الجماعة أملها في نجاح التربية الأخلاقية، أي في بناء الذاتية على التقيد الطوعي بقيم اجتماعية.

والواقع أنه لا شيء يعبر عن تفاقم أزمة الهوية أكثر من هذا الصراع والتنافس بين استراتيجيتين، تمتشق الأولى سلاح الهدم باسم العالمية والتماهي البسيط والميكانيكي مع الجماعة العالمية فتقود إلى حل الذاتية في الثقافة والعقائدية السياسية السائدة، وتقوم الثانية على امتشاق تراث الماضي من أجل توسيع الهوة والفاصل بين العالم الخارجي والجماعة، وتقود إلى تجميد الذاتية وتحويل الخصوصية إلى قشرية مظهرية خارجية، ونوع معمم من الفولكلور والطقوس الشعبية.

من الهوية إلى الذاتية

أنا لا أعتقد أن هناك أزمة هوية عميقة ومدمرة فقط في العالم العربي اليوم، ولكني أذهب إلى أبعد من ذلك وأقول إن أزمة الهوية هي أقسى ما يمكن أن تعرفه جماعة. فالأزمة السياسية تعكس انقطاعاً أو اختلالاً مؤقتاً في ميزان القوى الاجتماعية لا يلبث حتى

يجد مخرجه في توازن جديد مستقر، والأزمة الاقتصادية تستدعي تغيير السياسات القائمة واستبدالها بسياسات أخرى وتحتمل الكثير من الأخذ والرد والتجريب، والأزمة الأمنية تدفع إلى اعادة تنظيم القوى الاستراتيجية والعسكرية، لكن أزمة الهوية تمسّ الكائن الاجتماعي في أعماقه، أي فيما يكونه كوعي أول ومصالح متميزة ووجود جماعي. وهي لا بد أن تجرّ وراءها أزمة عامة في كل الميادين.

ويشبه وضع الجماعات في هذا الموضوع وضع الأفراد أنفسهم. فحتى يتمكن المرء من معرفة طريقه في الحياة والاستفادة من طاقاته ومن الفرص التي يقدمها له الواقع والمجتمع لا بد له أن يتمتع قبل كل شيء بوعي ذاتي يمكنه من أن يعرف أن له شخصية خاصة وأنه ليس غيره. فإذا أخفق في تمييز ذاته عن الآخر، وهو ما يحصل لدى الطفل الرضيع نحو أمه، أصبح تابعاً له وفقد كل امكانية ليفكر بنفسه في تحقيق غايات خاصة، وامتلاك مشروع للحياة ومن ثم التكيف مع مجتمع الراشدين. إنه يبقى طفلاً صغيراً مهما بلغ به العمر. والواقع أن هذا الشعور بالذات لا يتكوّن إلا حيال الآخرين، وفي مواجهة المحيط الخارجي.

فالهوية هي بالدرجة الأولى علاقة وليس شيئاً محدداً ثابتاً وجامداً. ووعي الذات هو شرط وعي العالم وبناء علاقات صحية مع الآخرين، بل شرط معرفة الآخرين والوعي بوجودهم كآخرين. ولذلك تترافق أزمة الهوية أي اختلاط الواقع المحلي وعدم اتضاح الصورة الذاتية، بأزمة في العلاقات الخارجية، وتجعل المجتمع غير قادر على فهم أهداف الآخرين واستراتيجياتهم ومقاصدهم والتعامل معها. وأهمية تمييز الذات عن الآخر في إشكالية الهوية لا تنبع من العداء الآخر، ولكن بالعكس من الحاجة إلى بناء الجماعة ذاتها كفاعل عالمي. فالشرط الأول لقيام الجماعات وضمان فعاليتها هو قيام علاقات التضامن الخاصة والعميقة بين أفرادها. والتميز عن الجماعات الأخرى هو الذي يسمح بخلق أرضية مناسبة لنشوء هذه العلاقة الخاصة داخل دائرة الجماعة الواحدة، وهي العلاقة التي تسمح بتجاوز العصبيات الجزئية ونشوء الأمة كإطار مدني وسياسي واسع ومتحرك لتضامنات تتجاوز العصبيات الموروثة، وتؤسس لإرادة جماعية كبرى هي أصل التقدم الحضاري. والخصوصية من إسم ولقب ووظيفة وثقافة وسمات مادية وآداب وغيرها هي الشرط اللازم كي تستطيع الشعوب أن تتعرف إلى نفسها وتعرِّف بنفسها أيضاً، تماماً كما ورد في القرآن «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا». وأصل كل معرفة التحديد والتمايز والتمييز، أما النظرية السديمية فهي رديفة الظلام والجماد والعدم. فبعكس ما يعتقد

أصحاب الخطاب الكونوي، لا يساعد غياب الوعي بالذات الجماعات على الانخراط في النظام الحضاري الدولي ولكن يحرمها من معرفة وسائل تنظيم نفسها واستخدام طاقاتها ومعرفة حدودها. فلا يستطيع سائق الحافلة مثلاً أن يتحرك في طريق مزدحم بالعربات إذا لم يتمثل في وعيه حجم الحافلة التي يقودها وما تحتاج إليه من مجال حركي. وبالمثل إذا تمثلت الضفدعة نفسها كثور كبير وبدأت تنفخ في جسدها لن يكون مصيرها إلا الهلاك. إن قيمة الوعي بالذات وهو منطق الذاتية والهوية هي أن تساعد الفرد أو الجماعة على معرفة خصائصها الذاتية وإمكاناتها حتى لا تخطىء في تصوّر أهدافها فتحكم على نفسها بالفشل سواء بعدم رؤية الطاقات التي تملكها أو بالمبالغة فيها.

وهذا يعني أن الصراع على تحديد الهوية هو صراع استراتيجي من الدرجة الأولى. ولا يمكن من دون حسمه مواجهة مشاكل التنمية الاقتصادية والسياسية والثقافية بالنسبة لأية جماعة من الجماعات. وفي العالم العربي الغني بالخصائص المشتركة والتعددية في الوقت نفسه تتخذ هذه المسألة مظهراً مأسوياً ومتفجراً لأن الاختيارات الممكنة يمكن أن تكون من التناقض بحيث تجعل من المستحيل التفاهم داخل المدينة الواحدة، كما أن الأهداف التي يمكن أن تترتب على هذا الخيار أو ذاك تبدل جذرياً من الاستراتيجيات الضرورية للعمل والمبادرة التاريخية. فلو حسمت الهوية في اتجاه العصبيات القبلية أو الطائفية أو الجهوية، وهي قائمة وقوية جداً في بعض المناطق، ولديها القدرة على أن تقدم حججها ومبرراتها، لعنى ذلك أن المطلوب هو تدمير الكيانات السياسية الراهنة لتكوين دول ومجتمعات سياسية مطابقة للتمايزات والعصبيات الجزئية. وفي هذه الحالة سوف تتغير أيضاً الأهداف الممكنة للتنمية والأمن والسياسة الثقافية كلياً. فلن تستطيع دولة صغيرة مثلاً أن تطمح بأكثر من أن تنمي بعض القطاعات السياحية والخدماتية، في حين أن الجانب الوحيد المعقول والممكن لمشكلة الأمن لديها سيكون الانطواء الرسمي تحت مظلة إحدى الدول الكبرى. أما على الصعيد الثقافي فسيكون من الضروري لتأمين الحد الأدنى من مصداقية هذا الكيان محو الثقافة العربية واصطناع ثقافة محلية، ما قبل عربية، أو صراحة طائفية.

لكن لو حسمت مسألة الهوية لصالح الاعتراف بالكيانات السياسية القائمة ككيانات نهائية وناجزة بدل أن تعتبر كما هو عليه الحال وكما تشير إلى ذلك دساتيرها، جزءاً من مجموعة كبرى، تمثلها ولو رمزياً ومن دون فاعلية جامعة الدول العربية، لعنى ذلك أيضاً أن الخيارات الوحيدة الممكنة والعقلانية على الصعيد الاقتصادي هي البحث

عن طرق جديدة للإندماج، في أي مستوى كان، وحسب ما هو متيسر، في الاقتصاد العالمي وتقديم الخدمات له الاقليمية والخارجية من دون أي أمل بالتحول في يوم ما إلى سوق مستقل نسبياً أو متميز للانتاج الحضاري. ولا يختلف الأمر عن ذلك فيما يتعلق بضمان الأمن الخارجي أو تطوير الثقافات المحلية بما يسمح بتعميق الروابط مع الدول التي تؤمّن التبعية لها الحد الأدنى من النمو الاقتصادي والأمن الوطني. وفي هذه الحالة لن يمكن لبعض الأقطار العربية أن تحسّن من مواقعها الدولية إلا على حساب الدول الأضعف منها والقريبة منها، سواء بالسطو عليها أو ابتزازها أو «بيبيعها» لصالح الدول الكبرى. وهذا يعني الدخول في حقبة حرب المئة عام العربية بانتظار الوصول إلى توازنات جديدة قابلة للاستقرار والحياة وتقديم الشروط الملائمة لتطور العملية الانتاجية من معايير الحضارة العالمية.

والأمر يختلف كلياً لو حسمت معركة الهوية المتفجرة اليوم في المجتمعات العربية لصالح الخيار العربي. إذ في ذلك الوقت يكفي أن توجد آليات وإرادة صادقة للتنسيق والتنظيم والتعاون حتى يصبح من الممكن لتجمّع يضمّ أكثر من مئتي مليون انسان ويتمتّع بموارد طبيعية كبيرة ومتنوعة أن يفكر بمشروع تنموي وأمني وثقافي مغاير تماماً للمشروع الطائفي أو القطري المقطوع. ففي مثل هذه الدائرة ليس هناك ما يمنع من التفكير ببناء اقتصاد حديث ومتنوع ومستقل بالمعنى الحرفي للكلمة، ومن العمل على بناء صناعة عسكرية خاصة توفر الأمن الوطني بشكل مستقل عن التبعية للدول الكبرى، والاستفادة من الإرث الثقافي العربي والاسلامي من أجل بناء ثقافة عالمية المنحى قادرة على المشاركة بقوة في حركة الابداع العالمية وتقديم صورة مختلفة لأبنائها عما هي عليه الآن من انعدام الفاعلية وغياب المبادرة والمساهمة الجدية. ولا يفترض هذا الخيار بالضرورة بناء دولة واحدة، ولا بالتأكيد محو الدول القائمة أو استبدال بعضها بالبعض الآخر أو التغاضي عن خصوصياتها وتنوعاتها المثرية، وإنما يستدعي فقط التنسيق الفعلي والعقلاني بين نشاطاتها واستثماراتها في كل الميادين، وتشجيع تكوين فضاء أوسع وأرحب من التضامن الداخلي يتجاوز القطر دون أن يقضي عليه تماماً كما أن فضاء القطر كتجاوز للمدن المتعددة لا يقضي، ولا ينبغي أن يقضي على هذه المدن وتميزاتها ومساهماتها الخاصة ولهجات أهلها.

إن الرهان الرئيسي للهوية هو تحديد إطار التراكم التاريخي الذي يتوقف عليه وحده تحديد استراتيجيات التنمية الحضارية التي هي مقصد كل اجتماع سياسي ومدني، وبالتالي تعظيم فرص التقدم الانساني. وتحديد دائرة التضامن التي نختارها منذ البداية، انطلاقاً

من معطيات ملموسة، وتقديرنا الخاص لقيمة هذه المعطيات، يؤثر بشكل مباشر على نوعية الاستثمارات التي نقوم بها كما يؤثر على تحديدنا للأهداف الكبرى للاجتماع السياسي وللدولة، وكذلك للاستراتيجيات التي يمكن أن نبلورها لضمان تحقيق هذه الأهداف. إن الشعب الصغير الذي يختار أن يكون دولة مستقلة ترفض أية صيغة من صيغ التعاون المنظم مع جيرانها يختار في الوقت نفسه شاء أم أبى نوعاً معيناً من التنمية، يتوقف على حظّه من الموارد الأولية التي يستطيع أن يصدرها، نفطاً كانت أو شمساً أو زراعة. ولا يمكن له أن يطمح في أي حال إلى أن يشارك بشكل جدّي في الانجازات الحضارية والسياسات الدولية والثقافة الانسانية. إنه مضطر في جميع ذلك إلى الاعتماد على غيره والاندماج فيه.

وبعكس ما تميل إلى الأخذ به الجماعات الأقلية التي تتميز بغيرة قوية على شارات هويتها، بقدر ما تتماهى في قيمها العميقة مع المجتمع الأكبر، وهو شرط بقائها وتكيفها، ليس للهوية قيمة في ذاتها، وإنما تنبع قيمتها مما يقدمه الإطار الذي تخلقه من فرص حقيقية للتقدم وتوسيع هامش المبادرة التاريخية للشعوب والجماعات التي تنطوي تحت شعارها. وقد تخلّى العرب عن عصبياتهم القبلية القوية في الماضي لأن الاسلام كحامل لهوية جديدة فتح لهم آفاقاً حضارية وعالمية ليس بإمكان أية هوية وعصبية قبلية أن تحلم بها مهما بلغت من القوة والمجد. ويعود العرب اليوم إلى عصبياتهم القبلية أو الجهوية أو الطائفية بقدر ما تظهر الدولة عجزاً واضحاً عن الرد على حاجات التنمية الحضارية ودمج الجماعات في الدولة التاريخية. فلا تعيش الشعوب والجماعات على فكرة الهوية والعصبية الداخلية، وإلا لما نشأت الدولة والسياسة. إن قيمة الهوية أو الوعي الذاتي لا تنبع مما يمكن أن يبدو كشرنقة خارجية ووسيلة للحماية الذاتية داخل المجتمع الكلي، ولكن مما تزود به الجماعة من قوة وسلاح بشري وسياسي وثقافي في صراعها من أجل توسيع دائرة فتوحها الحضارية ومن فرص جديدة لكسر شرنقاتها التقليدية وتجاوز عصبياتها الضيقة ومن رؤى فعالة لبناء الفضاءات الكبرى التي لا بد منها لتنمية قوى الانتاج المادّية والمعنوية.

ولذلك، أيضاً، لا تتساوى الخيارات الذاتية مع بعضها، ولا يظهر الخيار الطائفي والخيار القطري والقومي على مستوى واحد من المشروعية من وجهة النظر السياسية والحضارية. ولا يبدو الخيار الطائفي في النظر السياسي المعاصر، وفي كل مكان، خياراً سلبياً ومتأخراً إلا لأنه يمثل تراجعاً في قاعدة بناء فضاءات التضامن الانساني بالمقارنة مع

مبادىء التضامن الوطني. وبالمثل يزداد اليوم في العقائدية السياسية الغربية نقد الخيارات القومية وتهميشها لأنها تبدو متأخرة عن احتياجات تنمية قوى الانتاج الحضاري، وذلك بالمقارنة مع الخيارات الفيدرالية والاتحادية التي تشكل اليوم الفضاء الأوسع الضروري للاستجابة لحاجات نمّو الحضارة. وإذا كانت العصبية المذهبية أو رابطة الدم كافية لبناء التضامن الطائفي، فإن الوصول إلى التضامن الوطني الأوسع لا يمكن أن يتيسر من دون ثورة حقيقية على أخلاق الطائفة، وبناء دولة المواطنة والمواطن الحر والسيد، وليس هذا من الأمور العفوية والمتوافرة في كل مكان ولدى كل قبيلة وشعب. إنه يحتاج إلى ظروف ملائمة ونضالات جدية وابداعات نظرية حقيقية. وإذا أخفقت الجماعة والثقافة في توليد مثل هذه العلاقة الوطنية حكمت على نفسها أن تبقى باستمرار ضحية النزاعات الطائفية والقبلية وأن لا تصل أبداً إلى مستوى علاقة الدولة والمواطنية. وكذلك إذا أخفقت الثقافات والجماعات اليوم في تجاوز أخلاقية العصبية القومية وتأسيس أخلاقية التنمية والرفاه الانساني الذي يشكّل اليوم هدف كل المجتمعات المدنية فلن تنجح في خلق الفضاءات الأوسع الكفيلة بتحقيق عناصر وقاعدة التضامن الانساني المولد للمدنية، ولكانت عاشت في صراع لا يهدأ مع جاراتها وبقيت حبيسة حدودها القومية التي لن تتأخر كثيراً قبل أن تتحول، مع تطور نمط العلاقات الدولية، إلى سجون حقيقية لها، تماماً كما تحولت العصبية القبلية والطائفية من قبل إلى سجن لأبنائها مع ظهور ونمو نموذج التضامنات الوطنية.

هذه هي الرهانات الكبرى التي ترتبط بالخيارات الاستراتيجية المتعددة في موضوع الهوية. وهي لا تعكس معطيات موضوعية خالصة ولكنها تعبر أيضاً عن خيارات سياسية مرتبطة لدى كل فرد برؤيته ونظرته للحركة التاريخية وتطور العالم والنظام العالمي. إن مسألة الهوية هي جزء من مسألة تنظيم العالم. والذين ينكرون مشروعيتها يتصورون وحدة العالم تصوراً سديمياً لا يحتمل التنوع والتعدد والاختلاف. والحال أن العالم كلما تقدم في وحدته ووحدة مصير الانسانية، فاقم من الفروقات والتمايزات داخل المجموعات البشرية، في شروط وجودها وفرص نموها ومشاكل تنميتها، وجعل من المستحيل على أي منها أن تضمن مستقبلها بتقليد الجماعات الأخرى. إن وحدة العالم تعني أن الوصول إلى مكة، يقتضي السير على طرق مختلفة وفي اتجاهات مختلفة، بالرغم من كون الأهداف والقيم واحدة، بل لأنها أصبحت واحدة.

هناك إذن نموذجان لوحدة العالم أو توحيد مصيره. النموذج الأول هو نموذج الوحدة

القطيعية حيث تتجلى وحدة العالم في وجود قوة معينة أو دولة أو مجموعة دول قائدة تجرّ وراءها قطيعاً من الدول التي لا تفكّر ولا تعمل ولا تشارك تماماً كما يجرّ المرياع، بدافع الغريزة الطبيعية ومن دون وعي، قطيع الماشية الذي يتبعه بطريقة آلية، مكرراً الحركة نفسها وبالوتيرة نفسها وبالقوة نفسها. والنموذج الثاني هو نموذج الأوركسترا الموسيقية الذي يتبع فيه العازفون جميعاً قائداً واحداً، لكن مع انجاز عمليات مختلفة وتقديم مساهمات متباينة تصبّ جميعاً في هدف واحد. وفي هذه الحالة فإن الوحدة لا تقوم على التبعية والانقياد ولكن على المشاركة الفعلية والإبداع، ويحتاج العازف حتى ينجح في الاندراج فيها إلى أن تكون له وظيفة خاصة وشخصية خاصة ومساهمة خاصة ومبادرة خاصة، أي أن يتعلم مسبقاً، وأن يخلق ذاته الفنية، وأن يتكوّن موسيقياً. إن الفرق الحقيقي والأساسي بين النموذجين هو أن علاقة الأفراد بالفرقة قائمة على المشاركة المتميزة، وأن تحقيق هذه المشاركة يفترض تنمية الشخصية والموهبة وابداعيتها، في حين أن علاقة الأنفار بالقطيع قائمة على الاتباع ولا تتحقق إلا بالاقتداء ومحو الفردية. إن تماهي الجماعات في المنظومة الدولية تفترض تحديد هذه الجماعات لدور واضح لها يعبّر عن نوعية مشاركتها في الحضارة بينما لا يحتاج اندراج تجمعات المواشي في المجاميع الأكبر إلى أكثر مما وهبها الله من غريزة الانصياع والإمعية، أي من انعدام الهوية والشخصية.

والنتيجة إذا كان خطأ الكسموبوليتية هو الخلط بين مشكلة الهوية والخطاب الخصوصي الذي تتبناه بعض التيارات السياسية والعقائدية في موضوعها فإن خطأ الخطاب التراثي في الهوية هو الخلط بين الهوية ومظاهرها أو تقليص مشكلة الهوية إلى الشارات المعبّرة عنها. فقد يكون الخطاب المعبر عن الظاهرة أو الذي يدعي التعبير عنها مفتقراً للاتساق والمعقولية دون أن يعني ذلك أن الواقعة العملية التي يتحدث عنها لا وجود لها أو مفتقرة هي نفسها لدواعي الوجود. وبالمثل، قد تكون مظاهر الهوية ومثاراتها الكبرى قائمة دون أن يعني ذلك أنه ليس هناك مشكلة هوية. والواقع أن الحاصل عملياً اليوم في النقاش الدائر مداورة ومن دون تحمّل مسؤولية النقاش الواعي، هو أن تيار الحداثة والتحديث ينتقد مفهوم الهوية ذاته لأن هذا المفهوم يرتبط عند تيار آخر بمفهوم التراث واستعادة القيم التقليدية وإحيائها.

وكنت قد حاولت في كتاب «الوعي الذاتي»، وكذلك في «اغتيال العقل»، أن أقترح مفاهيم جديدة لتجاوز هذا الاختلاط، مؤكداً على مفهوم الذاتية الذي يشير إلى الشخصية كفاعل تاريخي ويبرز الهوية كعلاقة مع العالم والآخر تتغير احتياجات تأمين

فاعليتها مع تغير الظروف التاريخية، وذلك في مقابل مفهوم الهوية الذي يختلط بمفهوم الماهية الثابتة واللاتاريخية. والفرق كبير بين المفهومين إذ تعني الذاتية أن الأصل في التمسك بالهوية والتماهي مع الجماعة ليس التراث التاريخي نفسه ولكن بالعكس نوعية العلاقة التي تربط الجماعة حاملة هذا التراث بالجماعات الأخرى من وجهة نظر المبادرة التاريخية والانجازات الحضارية. فمتى تدهورت فاعلية هذه الجماعة برز لامحالة خطر تحلل أعضائها منها والتخلي عن التراث. وهذا يعني أن الذاتية ليست مرتبطة بالحفاظ على تراث ثابت وخصائص أزلية ولكن بالعكس، يقتضي تأكيد الذاتية الفاعلة في التاريخ القدرة على تجاوز التراث وتجديده وتغيير الخصائص المحلية. فما كان ناجعاً في نمط تاريخي معين يمكن أن يصبح عائقاً في نمط آخر. إن الحفاظ على التراث نفسه يستدعي تجاوزه وتكوين تراث جديد.

لكن العداء للتراث أو الخوف من استغلاله السياسي أو من فرض التقيد به لا يبرّر إنكار وجود أزمة هوية ولا أهمية توظيف التراث في بناء الخصوصية كمقر وإطار لتدعيم الذاتية. إن جوهر مسألة الهوية يمكن ردّه إلى عاملين رئيسيين: التضامن الداخلي المكوّن لذات جماعية، والفاعلية التاريخية المعبّرة عن قدرة هذه الذات على المشاركة في الانتاج الحضاري، والتكوّن بالتالي كذات تاريخية. وإذا كان الانتماء إلى مدينة وثقافة واحدة يستطيع أن ينتج بعض الشعور بالتضامن الشعوري في دائرة جماعة ما مثل الجماعة العربية، فإن تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية العالمية يمكن أن يقود إلى تحلّل حقيقي إذا لم تنجح الجماعة في إعادة بناء تضامناتها التقليدية على أسس جديدة وتنظيمه بحسب معطيات العصر واحتياجاته المختلفة. وإخفاق المجتمعات الاسلامية في تحويل التضامن الديني التقليدي إلى تضامن سياسي منظّم كما تجسّده آليات القانون والحقوق الوطنية الفردية هو الذي أدى إلى انهيار الامبراطورية وتشتّت شمل الشعوب العربية. ولن ننجح في تجاوز أزمة الهوية قبل أن ننجح في تنمية الأخلاقية الوطنية القادرة على إعادة بناء التضامن الداخلي، على أي مستوى كان، بصورة فعلية وعملية. ولا ينبغي أن نخلط بين هذا التضامن العملي والجدي وبين شعارات التضامن الشكلية بين الأقطار العربية أو داخل القطر الواحد. فقد أصبحت هذه الشعارات في تعارضها مع واقع الصراع المرّ من أجل البقاء، من دون تقيّد بقانون أو التزام بأخلاق، مثيرة لدى الرأي العام للهزء والسخرية أكثر مما هي مفيدة في التغطية على انعدام التضامنات الحقيقية.

لكن، إذا كان تجميد التراث والقيم المحلية لا يجدي في وقف سيل انحلال عرى التضامن هذا، فذلك لأن أصله ومصدره ليس كما يعتقد البعض تغلغل القيم الأجنبية وإنما انعدام الفاعلية الذي يفسّر هو نفسه التخلي عن التراث كوسيلة وهمية وهروبية لتجنب خطر التهميش الحضاري. ولا قيمة للتراث إلا بما يقدمه من فرص جاهزة ورأسمال محلي يمكن توظيفه لتجديد هذه الفاعلية. ولا يمكن التغلب على مشكلة انعدام الفاعلية، وهي جوهر بناء العلاقة مع التاريخ والآخر، إلا بالتقدم في السيطرة على التقنيات الحضارية وزيادة المشاركة في العملية الانتاجية والمبادرة في العالم. لكن في الوقت نفسه لا يتنافى البحث عن الفاعلية مع إحياء التراث وتجديده كمظهر ومرتكز وحامل للهوية، ولكنه بالعكس يستدعيه ويحتاج إليه. ونحن نعيش حتى اليوم على ما دفعت إليه أزمة الهوية في نهاية القرن الماضي من إحياء للثقافة العربية والتراث الاسلامي الحي، وما أصبح يعتبر اليوم إرثنا الحديث الأول الذي نرجع إليه عند المحنة، وفي أزمتنا الراهنة. لا يكمن الخطأ إذن، في نظري، في الاعتقاد بضرورة تجديد التراث أو مجرد إحيائه ونشره وتعريف الناس به داخلياً وخارجياً، ولا في التطلع إلى علوم العصر وقيمه وثقافته والتمثل العميق له، ولكن في جعل كل حركة من هاتين الحركتين واللحظتين الضروريتين لحفظ التوازن أثناء التقدم التاريخي، مناقضة ومعارضة للأخرى. والنتيجة هي بالضرورة التحييد المتبادل لجهد الاحياء وجهد التعليم الجديد. أليست هذه هي الصورة الحقيقية المجسّدة لأزمة الهوية، أي الحالة تتخالف فيها وتتعارض الوظائف والتيارات التي كان من المفروض أن تتعاون وتتحاور في ظروف أخرى، تماماً كما هو الحال في المجتمعات الصناعية التي لا يعادل انتاجها للعلوم والأفكار والتقنيات الحديثة إلا مراجعاتها الدائمة وتعليقاتها وشروحاتها المستمرة على التراث. فالفرق بين المجتمعات التي تعيش في الأزمة والمجتمعات المستقرة هو في القدرة على جعل التراث القديم والتراث الحديث معاً جزئين متميزين من رأسمال حضاري واحد ومعرفة أفضل طرق التوظيف والاستثمار الممكنة له في الداخل والخارج. إنّ تاريخ الحضارة لا يخضع للرغبات الذاتية ولكنه توظيف لتراث المدنيات الكبرى التي صنعته وتجديد له. ولا يستطيع أحد، بعكس ما يمكن أن يظهر للوعي السطحي، أن يدخل تاريخ الحضارة من دون رأسمال، وبغوايته وأهوائه الشخصية وحدها أو برأسمال غيره. وعليه وحده تتوقف معرفة كيف وفي أي الميادين والقطاعات والاتجاهات يمكن أن يستفيد من رأسماله الحضاري أفضل استفادة. والشعوب التي لا تملك إرثاً حضارياً ليس لها أمل بدخول نادي الانتاج والإبداع الحضاري. لكن الجماعات التي تتمتع بإرث كبير غير قادرة مهما فعل مثقفوها أيضاً على التخلي عنه. ولا بدّ

لو حصل ذلك أن ينتقم لنفسه انتقاماً خطيراً، كذلك الانتقام الذي تعبّر عنه الثقافة الروسية وسوف تعبّر عنه بقوة بشكل أكبر، عندما أرادت اللينينية أن تمحوها لصالح طعم غربوي. فقد حوّلت الطعم نفسه إلى سمّ زعاف وأفسدته، قبل أن تلفظه كلياً وتستعيد سيادتها على فضائها الذاتي.

والنتيجة أن الرد على أزمة الهوية المعذّبة لا يكون بإنكارها ولا بتجميد الهوية وتحويلها إلى ماهية وإنما بمواجهة أسبابها الداخلية والخارجية. ويعني ذلك مواجهة أسباب انكسار الذاتية وانهيار امكانية المطابقة والتماهيات الجماعية، أي في تغيير الشروط المادية والفكرية التي تدفع إلى مثل هذا الانهيار، وفي مقدمتها الاخفاق في السيطرة على التقنيات الحضارية الانتاجية والاجتماعية. وليس هناك أي بديل في إعادة بناء أسس التضامن الداخلي بين أبناء الجماعة عن الاهتمام بالتراث والانشغال بالإرث الديني والأخلاقي والأدبي والشغل عليه نقداً وتنقيحاً وتطويراً. فعدم الاهتمام به لا يعني أبداً التخلّص منه، ولكن بالعكس تماماً الوقوع ضحية فساده وخرابه وتحلّله، وتحويله من رأسمال حضاري قابل للتثمير التاريخي وقيمة جاهزة يمكن الاستفادة منها في بلورة استراتيجية بناء الذاتية إلى مصدر عطالة وعبء وكابح. وبالمثل ليس هناك من وسيلة لإعادة بناء أسس التوازن مع العالم من دون خلق شروط التنمية الحضارية الكبرى والشاملة، وأهمها في نظري، وبالرغم أيضاً من الاستنتاجات السطحية الراهنة المستمدة من جو الحرب العربية الداخلية، تنقية العلاقات بين الدول والشعوب العربية وتأسيسها على مبادىء ثابتة عقلانية، وبالتالي بناء الفضاء الاقتصادي والسياسي والعلمي الملائم لهذه التنمية الحتميّة.

برهان غليون

[باريس]

حازم صاغية

الهوية ضد الجنسية

من عاش في بيروت، في النصف الأول من الثمانينات، أضجره ذاك الالحاح العصبي على «هوية لبنان العربية»، يصدر عن خليط متنافر من الناس والمراتب والوظائف. لكن الضجر لم يكن، وحده، الموضوع المعنيّ.

فإليه نمّت عصبية الإلحاح عن انعدام ثقة بالنفس لا حدود له عند القائلين بـ «الهوية» والقيّمين على نشرها، وهو انعدام ينسحب على الهوية نفسها برغم ظاهرها المتماسك تماسكاً حديدياً.

إذ أية هوية يمكن أن يُعزى إليها، أو يُعرَّف بها، كيان شبه كوزموبوليتي تبلبلت فيه الألسنة وامتزجت، فيما تضافر على تشكيله قدر هائل من اللغات ومعاهد التعليم والتدريب والإعداد، فضلاً عن مئات المصارف وعلب الليل، وقوس قزح من سحنات الوجوه وألوان الشعر والعيون!

كان العنف الذي يرافق الإلحاح العصبي يفصح عن المشكلة إذ يجهد في إبانة مصاعبها ومصاعب تذليلها. فتثبيت لبنان في هوية، كائنةً ما كانت، هو ارجاع إلى زمن لم تكن اللغات والسحنات والألوان فيه قد اختلطت. والإرجاع، تالياً، لن يكون غير استئصال الكثير مما جدّ عليه فتشرّبته مسامه حتى أصبح جزءاً منه. ولأن الحضارة، في واحد من تعريفاتها الرائجة، نأيٌ متواصل عن الطبيعة واكتساب متعاظم لعناصر يتمّ استدخالها في الجسد المبتعد، عادل الإرجاع المذكور انكفاء دموياً نحو الطبيعة، هو اجتراح للمعجزات ومجافاة لمجرى الأمور والأشياء.

ولما كان اعلاء راية الهوية يفضي إلى دكّ لبنان وتنكيس رايته، جاز القول إن هذه الموقّرة لا تضرب أطنابها إلّا حيث جثت الأطراف التي يُفترض أن تتكون منها وتتم بها[١]، أي أنها، وهي المطلقة والميتافيزيقية، ضد الجنسيات كدلالات نسبية، وربما عارضة تاريخياً، على الولاء والانتساب الفعليين.

غير أن المعجزات لا يسعها التحقّق برغم الذبح والنحر والاستئصال، وهو ما يتولّاه عقائديو الهوية على هدى أو غير هدى منهم. ما يصير ممكناً هو ما يضعه الداعية الاستراتيجي الذي يقف وراء الداعية العقائدي من دون أن يتردد في استخدامه. والمقصود أن ما تنجح الهوية في احرازه هو اخضاع الضعيف للقوي وفرض إذعان الصغير للكبير[٢]. ذلك أن التوحيد بالهوية، أو بغيرها، لا يعقل أن يتم انطلاقاً من وعي الصغير وخياره ومصلحته، كما لن يوجد، إلا توهّماً، حَكَمٌ عادل منزّه عن أغراض الكبير والصغير يفرض الجمع عليهما من منصّته العليا.

ثم ان هوية هشة تقوم على تقويض مكوناتها المفترضة، لا يتسنّى لها الانتصار الذي يتجاوز الفعل العسكري المحض. فهي لا تجيد التقنية، ولا تتقن اللغات، وليست ذات باع طويل في الصنائع والمهارات بما يحرمها كل جاذبية في عيون الأسوياء المنفضّين عنها. ولأن الحال على ما هي عليه، فكل ما هو مشرع أمام هذه الهوية إحداث التدمير والخراب والغلبة الجلفة التي تضاعف أسباب الاحتراب الأهلي، وهي أسباب غنية أصلاً في تربة الواقع العربي.

ما يتحصّل عن هذه النزعة أن الهوية القومية هي فعلاً نتاج السلب والفقدان، لا حصيلة الحضور والوجود والتراكم[٣]. فالمذكورة تجد أصولها في ما هو غائب يستدعي الاستحضار أو الإعادة أو «التحرير»، وليس في دول ومجتمعات متوافرة لا يُنظر إليها إلا بالعداء والحذر.

والخوف الآخر أن مرض الهوية هذا هو مما لا يمكن الحدّ من انتشار عدواه. فهو ينقل الورم من جسد الظالم إلى جسد المظلوم الذي يردّعلى ظالمه بالوسيلة نفسها، وأحياناً كثيرة بالذهنية نفسها. ولا نقول جديداً حين نصف وضع العرب المختلفين، على الأرض أو المال أو السياسة، بالاشتراك في الكثير من المقومات الاجتماعية والقيمية. فالإثنان، العصبيّتان أو الدولتان، حتى لو نكّب كل منها سيفه في رقبة الآخر، يجمعهما الموقف الواحد من الدين والعمل بمقتضاه، ولو قولاً، كما يجمعهما الولاء الواحد لنظام القرابة

الدموي وما يترتب عليه من تضامن ومراتب وشرف وكرامة، والإصرار، مهما كان لفظياً، على تبني الوحدة والتحرير وغيرهما من الشعارات موضع الاجماع، والجفلة من الغريب التي ترقى إلى عداء له.

ونظراً للاشتراك في هذه القواسم كلها يلحّ الطرفان المتقاتلان على الهوية الواحدة إلحاحهما على خوض معاركها بأسلحة مواجهة لا يفضل أي منها الآخر. ضمن هذا الجامع، الوهمي والكابوسي في آن معاً، لا يمكن للوطنية العادية إلا أن تتشكّل ضدياً[1]، فتذهب مذهب الاحتقان وتنطوي على جرعات من العنصرية. فالبلد الأصغر، أو الأضعف، الذي يريد أن يملك مصادر حياته وسيادته، ينساق إلى رفع وطنيته، مهما كانت فلولكلورية، إلى مرتبة الهوية المضادة، فيما يصار إلى تغذية العناصر الضيّقة والمتطرفة التي تقبع في هذه الوطنية. ذلك أن الأوطان، في محيط العروبة، لا يترك لها من فسحات النمو إلا فسحة النزاع مع العروبة إيّاها الموصوفة بالجمع والتوحيد، أو أن هذا، على الأقل، ما لم تظهر تجربة تبرهن عكسه ونقيضه.

لكن لنعد إلى الداعية الايديولوجي الساذج في معزل عن الداعية الاستراتيجي الخبيث، أو بالأحرى، لنعد إلى ما هو مرضي نفسي صاف داخل ظاهرة متعددة المستويات والتضاريس: فلماذا عاشت الهوية كل هذا الزمن على الحلبة الايديولوجية العربية؟ ولماذا، برغم، شيخوختها وجهالتها، لا تزال الدماء الشابة والحارة تنسكب في أوصالها وتغذّيها من جديد.

ما من شك في أن الذين قرأوا ذاك الوصف للخمينية، القائل إنها تحالف الجدّ والحفيد، تذكّروا تلك السمة في النازية الألمانية، وهي اقتران الخرافة الآرية الضاربة في القدم بحداثة في الآلة والتنظيم مدهشة الدقة. فالتاريخ ـ حين يقيم الصراع مع الآخر في متنه ـ يصير مجرّد عوْد على بدء أو سلسلة لا تقطّع في حلقاتها.

غالب الظن أن «الآخر» الذي تعاود هذه النزعات استحضاره، كي لا نقول اختراعه، يعاود بدوره استحضارنا واحدين، كي نقف في وجهه، مبالغين في توكيد الهوية المتصلة التي هي النحن أو الذات، وفي توكيد التراث الذي هو الجذر والنسغ والعروق، وفي نفي التاريخ بالمقابل.

أما التراث، فمثله مثل الهوية، يحكمنا به شعور الشك والريبة الذي لولاه لما أقضّت مضاجعنا «مشكلة التراث» التي تفرد لها صحفنا صفحات بأكملها، ويسيل حبر

كتّابنا بغزارة في استنطاقها. وأما الآخر، أصل اللغة، فهو، كما قيل مرات عدة، لم يعد آخراً، خصوصاً في هذا الطور الموصوف تارة بما بعد الصناعية، وتارات بما بعد الايديولوجية والتاريخ الصراعي ذي الانقسام التناحري.

وكما أن بقاء الذات ذاتاً، لا تحول ولا تزول، يشير إلى استحالتها، فإن بقاء نقيضها الجوهري، أي الآخر، آخراً، لا يفعل غير الوشاية ببطئنا وإعلان اضطراب العلاقة التي تربطنا بهذا العصر المتفتح. وعلّة الاضطراب أننا لم نتغلّب على الرضّة التي أصبنا بها مع انعقاد السيادة الكونية للنموذج الأوروبي الصناعي، فكان كل حدث لاحق، من قيام اسرائيل في ١٩٤٨ إلى هزيمة حزيران في ١٩٦٧، يضيف رضّة جديدة إلى الرضّة الأصلية التي تندفع عميقاً في قاع لاشعورنا الجمعي. وهنا نجدنا في حال تشبه حال الماني الثلاثينات الذين تصرّفوا بوحي رضّة صلح فرساي المذلّ، لكننا نجد البون لا يزال شاسعاً بين خضوعنا لرضّاتنا الأكثر ايغالاً في النفس والتاريخ، وتحرّر الألمان من رضّتهم بعد معاناة الحرب العالمية الثانية.

ثم ان الدراما العربية الذاهبة من هزيمة إلى أخرى، والتي جعلها التكرار أقرب إلى الابتذال والعاديّة منها إلى الدرامية، أننا نلد الآخر فنؤذي أنفسنا ونبقى في الكهف، ثم يلدنا هذا الآخر الذي أنجبناه، فنتأذّى، نحن لا هو، مرة أخرى. فنحن، لأجل أن نقارعه، لا نصعد إلى ما بعد الايديولوجيا بتسامحها ومضامينها الانسانية، ولا نمكث في الايديولوجيا الحداثية والقومية والاشتراكية التي تنهزم أو تعفّ عن قتال ثبتت قلّة الجدوى من ورائه. ما نفعله دورياً، وفي نحو لا يكتم الميل إلى التدمير الذاتي، أننا نهبط إلى ما دون الايديولوجيا، أو إلى ما قبلها، مقيمين في جوار الأهل والدين والدم والفطرة الخالصة[٥].

لا غرو في أن العرب المهجوسين بالهوية والآخر لم يتعدّوا مرحلة طفلية موضوعها الرحم وحبل الصرّة. وما العناوين الكثيرة التي يتداولها كتّابنا على هامش الهوية ومسائلها، كالحداثة والأصالة، والتراث والمعاصرة، والذات والكونية، غير تعابير على أننا لم نهجر السلطنة العثمانية وأسئلتها، ولم ندخل، بعد، زمن انشطار العالم دولاً ومجتمعات، والذي هو زمن تعرّضنا للعالم وتحديه لنا كبالغين أسوياء، وتالياً كأبناء دول ومجتمعات وجنسيات لا يملكون في جعبتهم أية وسيلة يتعرّفون بها إلى معناهم.

صحيح أننا باشرنا هجرة الطمأنينة العثمانية الدافئة في أوائل القرن الماضي وفي أواخره، مع حملة نابوليون ثم مع إسفارها عن حركة «النهضة»، لكننا كنا دائماً نعلن أن

الرضّة الأصلية أقوى من مبادرتنا في طلب النضج، فنتعثّر ونرتدّ حين تداهمنا الأسئلة الصعبة والإقرار المرّ بسيادة الكونية الأوروبية، فضلاً عن الاعتراف بالنهاية النهائية للواحد العربي أو الاسلامي.

وما فعلته الحركة السياسية الحداثية، خصوصاً من خلال الناصرية والبعث، أنها حوّرت المسائل من دون أن تتحدى الصورة السائدة والقطعية عن عالم منقسم لا سبيل إلى رأب انقسامه. أما مثقف هذه الحركة فلم تجذبه الحداثة بذاتها، أو بالعالمية التي تتيحها وتنطوي عليها، بل جذبه منها ما توفّره من فرص «أفضل» لمقاتلة «العدو» بعد اكتشاف «سرّ تفوّقه» واستعماله ضده.

وفي هذا كانت الهزائم التي نحصدها من جرّاء أخذنا بصورة الانقسام، أكثر دفعاً لنا نحو الماضي مما يستطيع التحوير أن يشدّنا إلى المستقبل. وعلى عكس اليابانين مثلاً ممن اتجهت أبصارهم كلّها إلى الأمام، متخفّفين من ثقل القضايا الايديولوجية الكبرى وسائر المصيريات الثأريّة، ظلّت غائية نشاطنا كامنة في ردّ الاعتبار إلى الزمن الذي انصرم مخلّفاً وراءه الكثير من الغليل الذي لم يُروَ. وهنا عاشت وتناسلت المعاناة والمكابدة العربيّتان أو الاسلاميتان، أو العربيّتان ـ الإسلاميتان بحسب تلفيق شهير.

فنحن بتنا نصفنا هنا، ونصفنا في حذاء السلطان المذهب المتروك في إحدى زوايا ثوب كابي: الأصولي بيننا هو من عشق البقاء في الحذاء وأثره، والحداثي، أو الأصولي المؤجل، هو من ملك عليه لبَّه همُّ الخروج من الحذاء إياه، كسير القلب مرتجفاً مخافة أن يواجه عالماً بارداً، غامضاً، ومعادياً.

غنيّ عن القول، بعيداً عن السيناريو العربي المتداول، أن «الهويّة» لم يعد لها وطن ومستقرّ إلا بين الجماعات البدائية الأولى التي لم تتعرض بتاتاً للخارج، والتي يصحّ الشك في وجود أي منها اليوم. أما الذات الجوهرية، التي لا يسري التغيير عليها ولا يجوز الانقسام فيها، فخرافة أخرى لا تمكن نسبتها حتى إلى تخيّلات الأطفال وعبثهم. وأما الآخر فاستدخلناه فينا واستدخلنا فيه، لا اقتصاداً وثقافة وسياسة واستراتيجية فحسب، بل أيضاً في المسكن والمأكل والمشرب والملبس وعادات الكلام والسلوك.

وفيما يكافح بعض الجزائريين، اليوم، لاستئصال زائدة اللغة الفرنسية والعودة إلى لغة الأجداد دون سواها، يقدم العالم المتمدّن عيّنات مختلفة عن المسار المتداخل والمركّب الذي يصار إلى طرحه وعداً على البشرية.

فمن سياسات الاستيعاب التدريجي مع الاعتراف بالفوارق، وهي ما يحيل المجتمعات المتقدمة مجتمعات متعددة الأعراق والثقافات، إلى أفكار التسامح الذي يقوم على الإقرار بهذه الفوارق، ومن إمكانية الحصول على جنسية بلد ما، وهي أعلى درجات القبول بـ «الآخر»، إلى السيرورات الآيلة إلى الغاء تأشيرات الدخول بين بلدان معينة متزايدة العدد، ومن القناة الفرنسية ـ البريطانية إلى الوحدة الأوروبية قليلة الضوضاء الايديولوجية، ومن تدفّق الرساميل إلى تدفق العمال انتهاء بتدفق المخدرات وما يطرحه على المجتمعات من مشاكل متشابهة، تتجمّع أسباب الحضارة اللاقومية وتعابيرها المنسوجة على منوال المدن الكبرى ومثالاتها.

فمدينة كنيويورك، مثلاً، لا تقول للصيني في تشاينا تاون: كن أميركياً، أو، اكتسب الهوية الأميركية، بالمعنى العربي لكلمة «الهوية». إنها، على العكس، تحترم فرديته وعقله وخياره احترامها لونه الثقافي الخاص، ولهذا تمنحه حق بناء مدينته ضمن المدينة والتي لا تتحول «دولة ضمن الدولة»، كما تمنحه حق تسمية شوارعها بلغته وحقّ كتابة أسماء الشوارع والأمكنة بحروف هذه اللغة.

وهذا، بطبيعة الحال، لا يلغي العنصرية، احتمالاً وفعلاً، ولا يزيل التوترات بين الجماعات ولا يستأصل مواريث الثقافات والمواضي، وهو، بالتأكيد، بعيد جداً عن أن يؤسس جنة على الأرض أو خلاصاً تستقيل في حضرته التناقضات وتمّحي.

مع ذلك فإن هذا المنحى المديني الذي يتباهى بانفصاله عن الطبيعة، يؤسس لسياق متغيّر يمكن التدليل على تغيّره، قدر ما يفتح الباب لتحوّلات لا تعود الجماعات معها محكومة بماضيها وحده أو بدمها وحده. وكثيراً ما يلوح هذا السياق معملياً أو مختبرياً حيث تنصهر الناس بالناس، والثقافات بالثقافات، والألسنة بالألسنة، في انتظار أن يطلع انسان أقوى وأفضل تصنعه، هذه المرة، البشرية لا الله.

والسياق المتغيّر هو الفارق، في آخر المطاف، بين حضارة الهوية الراكدة في ماضيها، وحضارة التحوّل الساعية إلى التجاوز، بما في ذلك تجاوز ذاتها أبداً. فإذا حقّ أن نتحدث عن بريطانيا ما قبل صدور «مرسوم العلاقات العرقية» وبريطانيا ما بعده، وعن الولايات المتحدة ما قبل صدور «العمل الايجابي» حيال الأقليات والملوّنين، والولايات المتحدة ما بعده، حق لنا أن نراهن على فعل التاريخ اليقظ، وعلى أن الزمن أزمنة واحتمالات وانعطافات لا حصر لها، وحقّ لنا، تالياً، أن نتفاءل.

عندنا، لا يزال التاريخ كتلة صخرية واحدة لا مكان فيها للقبل والبعد، و«لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» كما حكم الإمام مالك. ولما كان دواء الآخر هو اياه دواء الأول جاز الافتراض أن مرض الآخر هو مرض الأول، وصح، من ثم، ثبوتنا هوية مزعومة واحدة وهويات متشظّية، ذمية وشبه ذمية، تضرب جذرها في بطن تاريخنا وأصوله، فيما الحرب بينها سجال إلى ما لا نهاية.

بيد أن وراء ذاك الفارق فارقاً أبعد مدى هو حق الخيار الذي يُمنع عن البيروتي ويُعطى بسخاء للنيويوركي. فإبن الهوية، أسير الرضّة، حكم نفسه بأصله وفصله ولون بشرته وحرّم عليها أن تنتقي وتكون لها مثالات ونماذج من خارج أهلها وقبيلها. فإذا فعل صاحبها ذلك، وهو فعل يرقى إلى التجرّؤ على الهوية إياها، عُدّ خائناً أو عديم الأصل غير بارّ به.

والتسمّر الرضيّ في ما نحن فيه يقول أموراً كثيرة بينها خوفنا من تجشّم الجديد وركوب «مغامرته» والطيران في مهب تعقيداته، وبينها خوفنا من نفوسنا التي نعرف ما فيها من ميل إلى الغوى والتقليد والتخييل والانخلاع، و«النفس أمّارة بالسوء»، وبينها، أخيراً، خوفنا على نفوسنا التي ندرك قدراتها المحدودة فنعمل على حجبها وتجنيبها الانكشاف والامتحان. غير أن أبرز ما يقوله هذا التسمّر أن الفرد لم يولد عندنا، بعد، ولهذا يرخي الله رجليه، أو ترخي رجليها مرادفاته في الطبيعة والهوية والذات والتراث.

هكذا ننظر بعين الجماعة الضيّقة ونسمع بأذنيها الطويلتين، لكننا، أيضاً، بفأسها المدمّاة نضرب أعناق الذين يحاولون أن يكونوا أفراداً ينظرون بأعينهم ويسمعون بآذانهم ويختارون بملء حرّياتهم ويهجرون ماضيهم وأهلهم إذا ما شاؤوا ذلك. هؤلاء نرسل بعضهم إلى المقابر، وبعضهم الآخر إلى المهاجر، ونضرم النار في أوطان، كلبنان، كان في وسعها أن تصير أوطاناً للأفراد، فأحلناها قاعاً صفصفاً للأمة التي تكره اللون.

حازم صاغية

الهوامش

(١) في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات العراقية، مثلاً، انتصبت العروبة والوحدة حاجزاً في وجه وطنية العراقيين وكانت بينهما مواجهات دامية مريرة. أما المصري، الذي طاب له، في الزمن الناصري، أن يتغنّى بلون بلاده ومزاياها، فراحت عيون الهوية العربية (العسكرية طبعاً) تترصّده ترصُّدَ الآثم أو المشبوه.

(٢) عملاً بالعروبة وإملاءاتها، طأطأ بلد مشرقيّ صغير رأسه لبلد أكبر ساهم، على مدى سنوات، في تصديع مناعته وهدم أركان اجتماعه. وعملاً بها، إيّاها، تعرّض بلد خليجي، لا يعتدّ بحجمه أو بجيشه، لاجتياح جبّ في الوحشية ما سبقه من اجتياحات.

(٣) ربّما كان في وسع الاستثناء أن يبرهن صحة القاعدة. والاستثناء، هنا، هو الفلسطينية التي تحتكر، من دون مثيلاتها العربيات، التعايش الآمن مع الهوية القومية. فإذا ما بدت اللبنانية «انعزالية» والسورية «انفصالية» والعراقية «شعوبية» والمصرية «فرعونية»، بدت الفلسطينية شرطاً ضرورياً لعروبة توعية، وفي آن معاً، رائزاً لمدى قوامها. وما يرفع أسهم الفلسطينية في رصيد العروبة، النظرية والسياسية سواء بسواء، أنها ليست مجرد سلب مستكين منطفىء. فهي، في جذوتها وتعدّد ميادينها، موضوع وذريعة دائمان لسلب متواصل يمرّ بالبلدان بلداً بلداً، ويدمّرها بلداً بلداً، عاملاً، عند كل منعطف، على تغليب البلد العربي صاحب الجيش الأقوى والأكبر على البلد صاحب الجيش الأضعف والأصغر (ما دام أن «التحرير» هو علة الوجود).

(٤) في هذا المعنى تتشكّل ضدياً وطنية الكويتيين التي عرّضتها الهوية لتجربة مريرة في ١٩٦١ وأخرى أمرّ في ١٩٩١. وحين يتألّب العرب كلهم لمواجهة كامب ديفيد، لا يبقى الأخير مجرد «معاهدة» بل يصير جزءاً من كرامة بلدٍ وملمحاً متعصبّاً من ملامح صيرورته السياسية. أما اللبنانيون ممن يعادون سورية، فتعدّى عداؤهم النطاق السياسي إلى سلوكات وتعابير عنصرية تجاه السوريين كشعب وأفراد.

(٥) من أجل الوفاء بمستلزمات الصراع مع الآخر والحفاظ على الهوية، انحسرت القشرة الناصرية عن لبّ خميني، وودّعنا حداثية البعث لنستقبل «أم المعارك» و«شرف النشامى»، فيما كشفت التنظيمات المسلحة في زواريب لبنان أيلولة «الوطني» و«الديمقراطي» إسلاماً أصولياً وروابط أهلية. وفي هذا الحفر من صخر واحد نكتشف أية أصولية مؤجّلة انطوت عليها نظرياتنا وأحزابنا الحداثية التي لم تعوزها الحماسة إلى مقاتلة الآخر إياه، ولو أطلقت عليه أسماء مختلفة. من هذا القبيل أنكر صاحب «الرسالة الخالدة»، المولع بالفطرة، على الأكراد كرديتهم، وعلى البربر بربريتهم، لكي يضمهم بين جنبات حضن الهوية العربية الجامعة، الراجعة إلى الأول والذاهبة إلى الواحد. أما انطون سعادة فقد جعل الهوية خلاصة امتزاج «المزيج السلالي الراقي». ومثل الأرض عنده كانت «اللغة» عند معاصره الاسكندروني صاحب «الرحمانية» زكي الأرسوزي.

علي حرب

فخ الهوية

لقد بدا لي من شبكة الأسئلة المطروحة(*) أنها ليست مجرد أسئلة، بل هي أشبه بالنص، ولهذا فإن أجوبتي عليها ليست مجرد أجوبة، بقدر ما هي قراءة في نص الأسئلة. وإذا كان في كلامي ما يصدم، فمسوغ الكلام أن يكون كذلك، إذ الحقائق تصدم وتروّع.

هذه الحرب

أُعطيت حربُ الخليج نعوتاً كثيرة، منها عاصفة الصحراء، ومنها المنازلة الكبرى أو المعركة القومية الفاصلة؛ ومنهم من رأى فيها حرباً استعمارية جديدة، بل ذهب بعضهم إلى اعتبارها «صليبية» جديدة. وفي نظري كل وصف أطلق عليها ينطوي على قراءة للحدث هي تفسير له من منطلق خاص ومن زاوية معينة. وهذا لا يخلو أي نعت لها من حجب لواقعها بوجه من الوجوه. ومن هذا القبيل نعتها بأنها حرب عربية ـ أميركية كما يصفها كثير من الذين نظروا إليها نظرة جزئية وحيدة الجانب. إن هذه الحرب هي ظاهرة مركبة ملتبسة متعددة الوجوه، شأنها في ذلك شأن أية ظاهرة تاريخية. قد تُقرأ بوصفها حرباً أميركية ضد العرب ترمي إلى اخضاعهم والسيطرة عليهم مع أن قسماً من العرب وقف ويقف في صف الأميركيين. ولكن إذا حاولنا دفع هذا المنطق إلى نهايته، يمكن

(*) إشارة إلى الأسئلة التي طرحتها «مواقف» حول الهوية والذات والآخر، بعدما جرى في حرب الخليج.

القول بأنها حرب أميركية ضد كل شعوب الأرض، بما في ذلك أوروبا واليابان، وذلك بالقدر الذي حاولت فيه أميركا استدراج بل جرّ معظم دول العالم إلى خوض هذه الحرب إلى جانبها ولمصلحتها بشكل من الأشكال، من أجل فرض سيطرتها على الكل وتنصيب نفسها زعيمة للعالم وموجهة له.

لا ينبغي إذن تبسيط الأمور، بل ينبغي التعامل مع الحدث بكل معطياته وجوانبه. وفي نظري إن من أبرز وجوه هذه الحرب أنها حرب عربية/ عربية. والذين يغفلون عن هذا الوجه لا يفعلون شيئاً سوى أنهم يمارسون حجب الحقيقة ودفن رؤوسهم في الرمال، كما فعل ذلك قطاع واسع من المثقفين العرب الذين نظروا إلى الحرب بعين واحدة عندما تعاملوا معها بوصفها حرب الخارج على الداخل، متناسين واقع الصراع الدائر في العالم العربي بين دوله وأنظمته، إذا لم أقل بين أهله وشعوبه. والتعامي عن الحقائق يكلّف ثمناً باهظاً. إذ الواقع الذي يتم تجاهله أو طمسه يثأر وينتقم. ولهذا ترانا دوماً نُفاجأ بما يحصل ونصدم بالنتائج التي تأتي بعكس التوقعات. ولا عجب فالذي يجعل الواقع ولا يكون عارفاً بطبائع الأحوال والحوادث، على حد تعبير ابن خلدون، لا يحسن التقدير ولا يملك أن يتوقع، بل هو لا يحصد سوى الخيبة والهزيمة.

الهزيمة والغلبة

في رأيي أن هزيمة العالم العربي أمام الغرب ليست وليدة الساعة فهي قد حدثت قبل قرنين من الزمن أي منذ دخول نابليون إلى مصر. وأنا أوثر مصطلح «الغلبة» على مصطلح «الهزيمة». والغلَبة لا تكون دوماً لمصلحة الغالب، فلربما يستفيد منها المغلوب نفسه كما بيّن علامتنا ابن خلدون أيضاً. وهذا ما حصل بالفعل بفضل التوسع الغربي المسمّى استعماراً، إذ استيقظ العرب من سُباتهم الحضاري وبدأوا يفكرون فيما ينبغي عمله للحاق بركب المدنية الحديثة. ومن هنا لا يمكن لنا أن ننكر لهذه الظاهرة التي ننعتها بشتى النعوت السلبية أثرها الايجابي، إذ هي أسهمت في عمران البلدان العربية على غير مستوى. فنحن نقف على أرض الغرب، المعرفية والتقنية. وقد بدا لي أنا اللبناني أن الدولة اللبنانية «تعيشت» على المؤسسات التي بنتها فرنسا منذ عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٧٥، عام اندلاع الحرب الأهلية الحالية، بعدها تقهقرت أوضاع هذه المؤسسات لا من حيث الكمّ، بل من حيث الجودة، في غير مجال، ولم تعد تشتغل كما كانت من قبل. وتلك

حقيقة ينبغي الاعتراف بها: فبفضل الغرب انتقلنا إلى طور جديد من أطوار المدنية. وانطلاقاً من ذلك لا أوافق الروائي عبد الرحمن منيف على مغزى روايته «مدن الملح» إذا صحت قراءتي لها: فهو يريد أن يقول لنا من خلال ما رواه إن حضارة النفط اقتلعت الإنسان من جذوره وآلت به إلى وضعية التشيّؤ والاستلاب، بعد أن دمّرت المفاهيم والبنى والعلاقات التي كانت تتميز بها مجتمعات الجزيرة.

وما يُنسى هنا أنه بسبب النفط خرجت تلك المجتمعات من قوقعتها لتدخل إلى فضاء العصر وتنتمي إليه. وبفضله تولد كل ذلك الازدهار الذي ينعم به أهلها اليوم. فهل كان ذلك من سعادتهم أم من شقائهم؟ إن الجواب على ذلك يتعلق بتصورنا للوجود؟ هل هو انكفاء وركود، أم فيض وازدهار؟ هل هو قعود أم انفتاح ومغامرة؟

إذن لم تحصل الغلبة اليوم. بل تمت بعد استيلاء الغرب على العالم العربي، وكل ما حصل بعد ذلك من حروب وأحداث كبرى، بما في ذلك زرع اسرائيل في قلب العالم العربي، إنما يفسره ذلك الحدث الأول. وضمن هذا السياق تندرج حرب الخليج. ولم يكن بالإمكان أن يكون الأمر غير ذلك. أي ليست غلبة دول التحالف بالأمر المفاجىء، وإن كان ما حصل قد فاق التصور بنتائجه. لأنه من الطبيعي أن الذي يمتلك التقنية الأعلى والسلاح الأذكى والمعرفة الأحدث هو الأقدر على صنع الحرب وإدارتها. وحدهم السُّذَّج أو الذين ختم التعصّب على عقولهم كانوا يتوقعون أن يحصل العكس.

ولقد كشفت هذه الحرب جملة أمور أهمها:

● أننا لا نحسن التعامل مع الأحداث والتصرف بالأشياء أو السيطرة عليها. فنحن أصلاً لسنا أسياداً لأننا لا نحسن ضبط أنفسنا والسيطرة عليها. بل نحن أدوات للغير وموضوعات لسيطرتهم أو لمعرفتهم، ولعلنا موضوعات للسيطرة بقدر ما نحن موضوعات للمعرفة. ذلك أن الأدرى والأعرف هو الأقدر على التوجيه والسيطرة. ولقد بدا لي أن الذين خاضوا الحرب من العرب، قد استُدرجوا إلى حيث شاء لهم الخصم وبسهولة فائقة، تبعاً لمبدأ بافلوف في الإثارة والاستجابة. ولهذا لا يكفي تفسير الهزيمة باعتبارات سيكولوجية أو خلقية مثل العمالة أو التواطؤ أو التطرف أو الجنون، كما لا يكفي تفسيرها فقط بعدم تكافؤ السلاح، بل هي تفسّر قبل كل شيء بالعجز الذاتي والقصور العقلي، وأعني بذلك أنه يسهل على الغير أن يعرف كيف نفكر وكيف نتصرف، من هنا فنحن نتلقى الحدث وننفعل به دون أن نؤثر فيه أو نصنعه.

● أننا لم نبن قدرة عسكرية. ربما جمعنا أسلحة، ولكننا لم نفلح في بناء مجتمع قوي قادر، لأننا لم نفلح في بناء فرد حر وقادر. نعم ثمة أنظمة قوية أو زعماء أقوياء مقابل أفراد مقهورين مسحوقين. ولست أدري إذا كانت نتائج الحرب التي رأى فيها البعض هزيمة لهم هي شيء يتمناه البعض الآخر. أليس من سعادة شعب أن ينهار نظام حكم يقهره ويسحقه، ولو على أيدي الغرباء، إذا كان لا يستطيع القيام بذلك بنفسه؟

وعلى كل حال ليست الهزيمة أن يندحر جيش أو يسقط نظام أو يُغلب حاكم بأمره على أمره. بل الهزيمة أن لا يصدق المرء أنه هزم أو أن لا يدري كيف هزم ولِمَ هزم. الهزيمة أن تتوالى على الواحد النكبات والنكسات ويبقى متمسكاً بموقفه متشبثاً بقناعاته وشعاراته. الهزيمة أن يعود الواحد القهقرى دون أن يدفعه ذلك إلى مراجعة مسلماته أو تغيير طريقة تفكيره أو تبديل نهجه في التعاطي مع الذات والغير. تلك هي الهزيمة الهزيمة، أي الهزيمة الحقيقية كما قرأتها في كلام المثقفين ومواقفهم من هذه الحرب، حيث يغيب نقد الذات وتُلقى المسؤولية كاملة على الغير وحده. ولهذا دلالته الكاشفة: أن نُعفي أنفسنا من حمل المسؤولية ومن المحاسبة عما جرى ويجري، معناه أننا نعتبر أنفسنا قاصرين، أي أننا لسنا ذوات حرة مريدة قادرة على التصرف، وكأننا نعطي بذلك مبرراً للغير لكي يحكمنا ويُدير شؤوننا نيابة عنا باعتباره أولى منا بأنفسنا.

أهل الفكر لا يفكرون

لم أفاجأ بحصيلة الحرب بقدر ما فوجئت بالكلام الذي قيل حولها عند أغلب الكتاب والمفكرين الذين قرأت لهم. وأعني بهم أولئك المثقفين الذين انخرطوا في مواقف عمياء مع هذا الفريق أو ذاك، دون تروّ أو تبصر. لقد هالني فعلاً موقف أهل الرأي والفكر، فهم كانوا أكثر تعصباً وتطرفاً وتعامياً عن الواقع من الجمهور، علماً بأنه يفترض فيهم أن يتحلوا بالحكمة ولا يتخذوا الموقف إلا بعد الدرس والتمحيص. وبالمقارنة مع الماضي نجد أن مثقفي الحاضر في موقفهم دون موقف العلماء والفقهاء الذين كانوا يشكلون قديماً سلطة معرفية مستقلة عن سلطة الخلفاء والأمراء، سلطة مشروعة تراقب وتنصح وتخالف إذا اقتضى الأمر.

هكذا يبدو المثقف الحالي لصيقاً بأهل الحكم، لا تفصله عنهم مسافة تتيح له المساءلة والاعتراض، بل هو يبصم ويختم ويُبارك دونما رويّة أو تفكير. ولهذا لا يشكل المثقفون، قادة الفكر، قيادة فكرية حقيقية ولا يمثلون سلطة معرفية لها مشروعيتها

وفاعليتها. وأنا أعني بالمثقفين هنا الايديولوجيين والمنظّرين الذين انخرطوا في مشاريع الاصلاح والتغيير على اختلاف منطلقاتها وأنواعها، مستثنياً أولئك النفر من المفكرين الحقيقيين الذين يمارسون حرية التفكير ويقفون على مسافة نقدية من الذات والهوية والتراث والنصوص. ولكن هؤلاء قلة لا أثر لها في صنع الرأي العام وتكوينه.

إن المفكرين العرب المعاصرين لم يفلحوا حتى الآن في ممارسة دور تنويري قياساً على الدور الذي مارسه العلماء والفلاسفة في العصر الكلاسيكي العربي. فالأكثرية هم فقهاء أصوليون في عصر لم يعد يصلح فيه الفقه. أقول فقهاء أصوليين لأنهم لم يمارسوا بعد النقد المطلوب. ولا أفهم بالنقد معناه السلبي، المنطقي أو الابستمولوجي، أي الكشف عن الأخطاء والعيوب والثغرات والتناقضات، بل أفهم به معناه الأنطولوجي، أي بما هو استكشاف لممكنات عقلية جديدة مختلفة تجعل ما كان ممتنعاً أو مُحالاً ممكناً جائزاً، أو بما هو استشراف لأفق فكري يُتيح تكوين شروط جديدة لانتاج المعنى والحقيقة. وحده مثل هذا الاستشراف أو ذلك الاستكشاف يمكننا من تجديد الرؤى والمفاهيم وتحديث المناهج والميادين.

من المؤكد أننا لم نصل بعد إلى هذا المستوى من البحث والاستقصاء، بدليل أن الفكر العربي لم يتوصل حتى الآن إلى ابتكار مصطلحه الخاص أو إلى بناء عالم مفهومي جديد يسهم به في إغناء الفكر العالمي. يكفي أن أذكر هنا بأننا لم نتفق بعد على ترجمة عنوان كتاب من كتب ديكارت، وأعني به كتابه المشهور: Le Discours de la Méthode. فقد ترجم هذا العنوان ترجمات كثيرة مختلفة تشهد على الفوضى الدلالية التي تسود الخطاب العربي المعاصر؛ وفضلاً عن ذلك تسيطر على هذا الخطاب نزعات مختلفة تتراوح بين الانتقائية أو التلفيقية وبين الدوغمائية، مروراً بالنزعة الأصولية وأعني بها الاعتقاد بالتطابق مع الذات أو.التماهي مع الأصل أو البحث عن أصالة مفقودة. والأصولية لا تقتصر على الفكر الكلامي اللاهوتي. فقد يكون الأصولي إسلامياً وقد يكون ماركسياً. وعندي أن الأصولية ربما هي التي تفسّر غياب الأصالة، إذ الأصالة في التفكير هي خروج على التقليد والنهوض من السبات العقائدي.

هذا الكلام يصحّ بالدرجة الأولى على أصحاب المشاريع الثقافية والورشات العقائدية أي على الفكرويين الايديولوجيين الذين وظفوا ويوظفون ترسانتهم الفكرية في خدمة استراتيجيات سلطوية استجمعت كل مساوىء الايديولوجيا دون حسناتها أي ممارسة التعصب والانغلاق والاقصاء المفضي إلى إرهاب المختلف.

من هنا أذهب إلى القول بأن أزمة المجتمع والهوية عندنا لا تعود إلى غياب المثقفين، أو إلى الحؤول بينهم وبين ممارستهم لدورهم. بل العكس هو الصحيح. أعني أن ممارستهم لدورهم ممارسة غير نقدية هو مظهر من مظاهر الأزمة وسبب من أسباب الاخفاق والفشل. إن المثقفين أسهموا في صنع الهزائم التي هم أول من يفاجأ بها ويذهل لنتائجها. لأنهم كانوا أبعد من أن يتمثلوا الواقع أو يحسنوا قراءة الأحداث، بسبب مواقفهم الدوغمائية ونظراتهم التبسيطية ونظرياتهم الطوباوية. ولا شك عندي أنه لو كان نصيب العالم العربي من المثقفين، منظّرين وايديولوجيين، أقل مما هو عليه الآن، لكان وضعه اليوم أفضل.

ولهذا فالمطلوب أن نغير عاداتنا الفكرية الراسخة. فقد آن أن نتحرر من الرأي الشائع القائل بأن أفكارنا وشعاراتنا هي صحيحة، ولكن العلة هي في ترجمتها وتطبيقها أو في سوء استعمالها، أو في عدم الأخذ بها أو في الخشية من طرحها. فالنقد المطلوب ليس نقد السلطات والسياسات، بل نقد الأفكار، لأن سلسلة الاخفاقات لا يفسرها إلا خطأ الفكر أو غيابه. والنقد الحقيقي هو أن يتحرر المفكر من أوهامه وأن يستيقظ من سباته، أما نقد السلطة، إنما هو نقد ظاهري هامشي.

ثمة أفكار طغت على العقل العربي كالقومية والاشتراكية والأصولية الاسلامية. هذه الشعارات ينبغي مراجعتها وإنزالها عن عرشها الفكري والايديولوجي. مُسَوّغ ذلك، برأيي، أنه بعد عقود من طرح فكرة القومية لم نحصد إلّا مزيداً من الانقسام والشرذمة. وبعد عقود من طرح فكرة الاشتراكية والعدالة الاجتماعية تزداد مجتمعاتنا تخلفاً وفقراً، أو لنقل يزداد التفاوت الاجتماعي بين طبقات المجتمع وفئاته. وأما الأصولية التي هي إعادة إنتاج لسلفية عصر النهضة، السمحة العقلانية، فإنها تمعن طعناً في الأصول وتكاد تشوه منجزات ثقافة بأكملها من فرط التزمت والانغلاق واللامعقولية والارهاب.

هذه الأفكار الثلاثة هي التي نسخ بعضها عن بعض من حيث منطقها وآلية اشتغالها، هي مشاريع طوباوية تصدر عن نظرة قديمة إلى الواقع، نظرة ميثولوجية بل سحرية، وذلك بقدر ما تتغلب فيها الرغبة على المعرفة والوهم على الواقع. ولهذا فقد كان لها آثار مدمرة ونتائج كارثية على المجتمعات التي طُبِّقت فيها، كما تجلى ذلك في النزاعات والحروب التي لا تني تتناسل وتتجدد بصور عديدة وطرق مختلفة. ولا عجب فهذا هو مآل الأمور: أن أكون طوباوياً معناه أنني مثالي غير واقعي، إذن فاشل محبط، إذن استبدادي إرهابي أو صوفي معتزل.

ولو أخذنا على سبيل المثال فكرة الوحدة، لوجدنا أن معظم الذين حملوا مشاريع التوحيد من منظّرين وسياسيين انطلقوا من فكرة مسبقة مفادها أن العالم الذي يريدون توحيده كان في الأساس كياناً واحداً، أما ما يُرى فيه من الاختلاف والانقسام والتعدد فهو شيء مصطنع زائف ينبغي إزالته بتحقيق الوحدة الضائعة. وبالطبع فإن مثل هذا التصور ليس سوى اعتقاد. إنه ضرب من الاعتباط والتحكّم. وهو قفز فوق الوقائع لم ينجم عنه سوى مزيد من التنابذ والفرقة أي عكس المطلوب. وما ذلك إلا لأن الأمور سارت، بالمقلوب، في المنطق الوحدوي الآحادي، إذ تم الانطلاق من الوحدة المفترضة أو الغائبة، بدلاً من الاختلاف الواقع المشاهد. لقد اعتُمدت حقاً آلية قياس الشاهد (أي الاختلاف) على الغائب (أي الوحدة). وفي قياس كهذا يُصار إلى نفي المختلف وعدم الاعتراف به. وقد ترجم هذا النفي بطغيان الخصوصيات والنزعات الفئوية أو الاقليمية باسم المشاريع الوحدوية. وهذا هو شأن المشاريع الايديولوجية المنطلقة من الاعتقاد بوجود هويات صافية: فمنطقها يقول إما المهاهاة أو الحرب، إما أن تكون على صورتي ومثالي أو أقوم بنفيك وإدانتك. هكذا مورست على الدوام الخصوصية باسم الكلية، والاختلاف الوحشي باسم الهوية العمياء.

لا يعني ذلك استبعاد فكرة الوحدة في وقت يتوحّد فيه الغرباء والأبعدون.

وإنما المسألة أن نعرف من أين نبدأ. ولهذا فالمطلوب تغيير المنهج بحيث نسير من الاختلاف إلى الوحدة، لا العكس، كما هو حاصل. وبعبارة أصرح عندما بدأنا من الفكرة المسبقة القائلة بأننا شعب واحد ووطن واحد أو هوية واحدة، قد صادرنا على المطلوب، ولم نحصل إلى على مزيد من الحواجز بين الدول والأنظمة والطوائف والأحزاب. فلنغير إذن اتجاه التفكير، فلعلنا لا نصل إلى الوحدة إلا إذا أدركنا بأننا ننتمي إلى عالم ليس واحداً في حقيقته وفي أصله، أو على الأقل في واقعه، بل هو عالم متعدد متنوع منقسم متعارض. وحده التسليم بهذه الحقيقة قد يفتح إمكاناً نحو تحقيق الوحدة التي ليست سوى ممارستنا لاختلافاتنا بطريقة تجعلنا نتقارب ونتعاون ونتكامل.

فخ الهوية

صرتُ أعتبر أن السؤال عن الهوية هو سؤال مفخخ يرمي إلى استدراجي لكي أقع في الشرك، إذ هو يُريد لي أن أكون رهناً لهويتي سجيناً لمعتقدات وتقاليد وثوابت سلوكية أو فكرية لست أنا من اختارها. إنه سؤال يكرس التقسيمات المعهودة بين البشر إلى أقوام

وأعراق أو إلى طوائف وملـل أو إلى مناطق وعوالم. وهذه تقسيمات لم أعد أسلّم بها، بـل أحـاول التحرّر منهـا. وهي عندي أقنعة توظف في خدمة مشـاريع سلطوية وتستخـدم لتأجيج الصراعات بين البشر. ولهـذا من الملاحظ أن أكثر الذين يهتمـون بمسألـة الهويـة والانتمـاء هم الايديـولوجيـون، أكانـوا ساسة أم كهنـة أم فقهـاء متكلمـين. وبـالإجمال فالنموذج العقائدي يتناول الهوية بصورة حصرية أحادية دوغمائيـة، أي على نحـو لا يمكن أن يؤول إلّا إلى التحزُّب والتعصب والانغلاق على الذات في مواجهة الغير.

لا يعني ذلـك، بـالـطبع، أن لا هـوية لي. فـأنا مشـدود إلى الهنـا والآن. وذاكـرتي موشومة بالبيئة الثقافيـة التي تربيت فيهـا وبالجـماعة التي أنتمي إليهـا. ولهذا فـأنا أتـوحد بأسماء ورموز معينة وأتماهى مع أمكنة وأزمنة تخصني ولا تخص غيري. ولو كنت في طرف الدنيا وقيل لي إن أهلك وقومك يتعرضـون للمكاره، لانفجـرت بكاءً، خـاصة إذا كنت بعيداً عنهم.

هذا ما يمكن أن يحصل على مستوى الوجدان؛ ولكني لو نـظرتُ إلى نفسي بمنظار مختلف، أي كذات مفكرة متعالية، فإنني يمكن أن أتماهى مع قاتلي. وهذا ما علمته وذقته منذ حرب داحِس حتى الحرب الأخيرة في الخليج، مروراً بـالطبـع بالحـروب «السرياليـة» التي كانت تدور البارحة، في شوارع بيروت وأزقتها. وإذا كنت أتماهى مع قاتلي، فالأولى أن أتماهى مع كل البشر والذوات. فأنا، وإن كنتِ عربياً مسلماً، فإنني مسيحي لاعتقادي بأن الحقّ يتجلّى في الخلق، ويهـودي لأني أؤمن باصـطفائي وأمـارس نحبويتي، وإغـريقي لأني أمارس التفلسف، وفرنسي لأنني تثقفت بثقـافة الفـرنسيين، وبـوذي لأني أتـوق إلى الفنـاء فيـما أحب، وقبـل ذلـك كله زنـديق لأن هـذه الحيـاة الـدنيـا تستغـرقني بقضّهـا وقضيضها. هكذا فهويتي تتسع إلى حد يجعلني أحتقر نفسي وأرى إليهـا أدنى من حجر، (ألم يقل أبو العلاء إن الصخرة أفضـل ممن يظلم أو يكـذب)؛ وهي تضيق، أحيانـاً، إلى درجة تجعلني أنفرد بذاتي وأتفرّد كإلّه يُقيم في أحديته وملكوته. وبين الحدّين، فـأنا أتـردّد بين هويات مختلفة وأتوارى خلف أقنعة لا حصر لها.

إذن لا هوية ذات بُعد واحد أو وجه واحد، بل هويـة مركبـة لها غـير وجه وتنفتـح على أكثر من عـالم. وإذا كانت الهـوية تُطرح في الخطاب العـربي مقابـل آخر هـو الغرب المتفوق المسيطر القاهر، فنحن نعيش في أجواء الحداثـة الغربيـة. إننا نفيـد من منجزاتهـا

اننا نقف على أرض الخصم ونأكل من مأدبته:

لا وجود لذات قائمة بذاتها بمعزل عن الغير أو الآخر، فالذات هي منظومة علاقات ولكنها منظومة منفتحة لا منغلقة. طبعاً إن الذات عين وجودية واحدة بدليل أن أحدنا عندما يتحدث يشير إلى نفسه، سواء بصيغة المفرد أو بصيغة الجمع. وأنا إذ أتحدث إليك أشير إلى ذات نفسي من خلال تعابير مثل أنا وهويتي وعالمي وتراثي ولغتي. ولكن لو حاولت تعريف هذه «الأنا» لما عثرت إلا على نسب وإضافات يصعب حصرها. فالأنا ليست بهذا المعنى سوى مرآة لصور مختلفة أو مرايا متعددة تُرى من خلالها ذات واحدة.

لا شك أن هناك وجوهاً بارزة وصلات وثقى ومحطات كبرى تشكل ثوابت ومرتكزات يُرجع إليها لتعريف الشخص، كاللغة والعرق والجنس والدين والطائفة والمنطقة، ولكني مع ذلك لا أرى بأن هناك مجالاً لإجراء تعيين نهائي. فأنا أنطق مثلاً بالعربية التي أتماهى مع أسمائها وأفتتن ببيانها، ولكن هذه اللغة هي في النهاية عالم ثقافي كامل. إنها مجمع هويات سياسية ودينية ومذهبية وجغرافية وحتى عرقية فضلاً عن اشتمالها على لهجات عديدة. إذ إن هناك كثيرين من غير العرب يتحدثون بالعربية كلغة رسمية لهم أو يكتبون بها من الفقيه القائم في «قم» إلى المثقف المقيم في باريس أو لندن أو واشنطن أو غيرها من حواضر الغرب. دون أن ننسى أن كل مبدع في هذه اللغة هو نسيج وحده في كلامه وأدائه.

وأما الإسلام فحدّث ولا حرج. إنه بحر تتلاطم فيه تيارات فكرية تختلف وتتعارض حتى التبديع والتكفير. ومن المعلوم أن الاجتهادات والتأويلات تتراوح فيه بين الانغلاق والانفتاح، بين النقيض والنقيض، بين ذلك الفقيه أو المتفقه الذي لا يرى رأياً صحيحاً خارج إطار مذهبه أو إمامه وبين مفكر كابن عربي توحّد بجميع الأديان والعقائد. وهذا التنوع والتعارض إنما يعني أنه لا وجود لإسلام واحد. بل لكل إسلامه، إذ كل واحد يمارس هويته الاعتقادية بشكل مختلف عن الآخر. واحتكار مذهب من المذاهب أو طائفة من الطوائف أو حزب من الأحزاب للنطق باسم الهوية الاسلامية ليس سوى فرض الجزء رأيه الخاص بغية سيطرته على الكل. فأنت عندما تحاول أن تعين لأحدهم هوية ما، سواء كانت اسلامية أم مسيحية أم غير ذلك، إنما تحاول في الحقيقة حشره في دائرة ضيقة: فإما أن يتماهى معك وإما أن يُستبعَد ويُدان كمختلف.

إنني أرفض حقاً أن أصنَّف في خانة معينة لأن مآل التصنيف هو الاستبعاد والاتهام ولأن هـويتي ليست محددة سلفاً. إنها تستعصي على التحـديد لأن لهـا مرجعيـات متعددة وتستجمع عناصر مختلفـة. ولهذا فإنك إذا ما سألتني من نحن؟ أجيب على ذلك بالقول: لا مجال لتعريف ذاتي على نحو نهائي. فوجود ذات مستقلة بذاتها مكتفية بذاتها هو تصـور ميتـافيزيقي للذات. طبعـاً من نافـل القول بـأننا عـرب أو مسلمون أو عرب/ مسلمون. ولكن هويتنا لا تنحصر في ذلك وحده لأن في ذلك وجهـاً لنا أو وجـوهاً فقط وثمـة وجوه أخرى لنا تشدّنا إلى سائر العوامل اللغوية والحضارية وبالأخص إلى الغرب. فنحن الآن غربيون تمـاماً كـما كان النـاس في العصر العباسي عـرباً أو مسلمـين بمعنى من المعاني لأنهم كانوا يعيشون يومئذ في الساحة الثقافيـة الاسلاميـة. لا انفكاك لنـا عن الغرب وإن كـانت علاقتنـا به تقـوم على التحـدّي والتنافس. ثمـة تبادل أيضـاً يجري عـلى أكـثر من مستوى وفي غير مجال. الغرب ليس مجرّد أداة وتقنية، بل هو قبـل كل شيء فضـاء فكري وعـالم معرفي. إنـه يد وعقـل في آن. فلولا العقل الغـربي والخبرة الغـربيـة لمـا استُخـرج النفط، ولمـا ازدهرت تلك المنـاطق والمدن التي ازدهـرت الآن في العالم العـربي، كمدينـة الكـويت مثلاً، التي أمست في نـظري مدينـة لهـا طـابعهـا العـالمي. ولا نعجبن فبغـداد العباسيين لم تكن مجرد مدينـة عربيـة أو اسلاميـة، بل كـانت حاضرة عـالمية إذ سـاهم في ازدهارها أناس ينتمون إلى لغات وأقوام وثقافات وأصقاع تختلف فيما بينها.

وعلى كل فأنا لا أؤثر أن أقول الحضارة الغربية بل حضـارة الإنسان في هـذا الطور من أطواره. تماماً كما أن الحضارة العباسية حضارة الإنسان في طور قديم من أطواره.

قد يُعنى غيري بالبحث عن إطار محدد لهويته. وهذا هو شأن الذين يصنعون للمرء هوية جاهزة مآلها وترجمتها ارتهـانه واستبعـاده أو استعباده. أمـا أنا فـإني لا أرى لي هويـة مسبقة، بل إني أمارس دوماً هويتي باختلافي لا عن الغير فقط بل باختلافي أيضاً عما كنت عليه وبانفتاحي على ما لدى الغير. وبالإجمال فأنا أميل من خلال اشتغالي عـلى النصوص إلى تفكيك الهويات المتنابذة أياً كان شأنها. فهذا ما نحتاج إليه الآن، لا سيما أن المصائر باتت متشابكـة في هذا العـالم الذي أصبح عبارة عن «قـرية اعـلامية»، كـما يراه البعض اليوم. ولهذا فإن المسألة هي الآن أكبر من الصراع بين الهويات والايديولوجيات، وأخطر من النزاع بين الدول والأنظمة على المصالح. فهي تتجـاوز النظام العـالمي الجديـد الذي يُحكى عنه، أي تتجاوز السياسي والاقتصادي والايديولـوجي والاستراتيجي، لأنها بـاتت تتعلّق بمستقبل الأرض ومصير الإنسان على هذا الكوكب. وهـذا يحتاج إلى رؤية جديـدة

للعالم وإلى عقد جديد بين الانسان ونفسه، وبينه وبين غيره، وخاصة بينه وبين الطبيعة. وفي ضوء مثل هذه الرؤية يبدو حديث فوكوياما عن «نهاية التاريخ» جزئياً، بل هو يمت إلى التاريخ الذي يعلن نهايته.

فالخطر الآن، خطر التلوث والإبادة النووية يتهدّد الجميع. ولهذا لا أطالب بتكديس الأسلحة بل أتمنى نزعها من كل مكان، خاصة وأن الأسلحة التي تكدّست عندنا قد عادت علينا وبالاً. علينا أن نفكر على مستوى الأرض كلها، وهذا يحملنا على تجاوز ثنائية الذات والآخر. وانطلاقاً من هذا التصور أقول إن الذي بيني وبين الفرنسي ميشال سير الذي يدعو إلى صوغ عقد جديد، بين الانسان والطبيعة، أوثق مما بيني وبين الكثير من أبناء وطني وملتي الذين ينظرون إلي ويحكمون علي من خلال هوية لي طائفية مزعومة أو مفترضة. وعليه فأنا لا يهمني من يحكمني أكان من أبناء جلدتي أم عبداً حبشياً شرط أن يُحسن حكمه ولا يعتدي على حقوقي كإنسان يحيا ويعمل ويتكلم ويفكر.

تغيير المنهج

لست غافلاً عن أن الغرب في علاقته مع الآخرين يتصرّف بروح نرجسية بوصفه المركز والمرجع والهامش، وأنه يتعامل مع بقية الشعوب بوصفها كائنات تستهلك ويرى إلى الأوطان بوصفها مواقع لاستراتيجيته... ولكن الغرب لا بد أن يدفع ثمن نرجسيته وثمن هذا النمط من الحياة الذي يحاول تعميمه على سكان الأرض قاطبة، وأعني به نمط الاستهلاك: فهو يكاد يلوث الطبيعة ويخلق الشروط الملائمة لانتشار العنف والارهاب الذي لا بد أن يرتد عليه.

ولست غافلاً بالطبع أن علاقة الغرب مع العرب هي علاقة قوة بقوة، هو فيها الطرف المسيطر. ولكن هذا هو شأن العلاقات بين البشر، أكانوا غرباء أو أقرباء، أعداء أو أصدقاء. فالضعيف لا يمكن أن ينسج علاقة مع القوي تقوم على التكافؤ والتبادل. وإزاء هذه الوضعية، ما علينا إلا أن نجترح معجزتنا ونصنع قوتنا. وبالطبع فإن هذه مسألة المسائل، ولا أدعي أنني أملك أجوبة عليها. وكل ما أعلمه أن السلاح وحده لا يصنع قوة. فالإنسان القوي القادر هو الإنسان الذي يمارس حريته ويملك سيادته على نفسه ويستطيع أن يصنع ذاته على نحو منتج مبدع.

وبالطبع فالإنسان هو صنيعة ثقافته. ولكن ثمة فرق بين ثقافة وثقافة. فهناك ثقافة

منغلقة يغلب عليها الطابع العقائدي الدوغمائي، وتتصف بالمحافظة والانشداد إلى الماضي والتشديد على الهوية والتراث. وهذه هي ثقافة المغلوب والضعيف. فالضعيف يتمسك بما عنده بينما القوي يطلب ما عند غيره. وهناك بالمقابل ثقافة منفتحة تطلق قوى الانسان من عقالها وتتيح للعقل أن يخرج من عجزه وقصوره، أعني أن يتحرر مما يعيقه من القبليات والمسبقات والتحكمات. وإذا سألتني أي فكر هو المطلوب، أقول إن المفكر لا تعنيه الأفكار بحد ذاتها بقدر ما يعنيه حرية التفكير وإمكانه وانفتاحه. فلربما كان من شأن السياسي أو الداعية أو المُنظِّر أن يهتم بالأفكار ويحاول ترجمتها، وأعني بالأفكار النظريات والمذاهب، والنماذج والبرامج. وأما المفكر فمهمته الأولى أن يفتتح حقلاً للتفكير أو يولد مناخاً للفهم؛ فهو يشخص ويثير إشكالات أكثر مما يعالج ويضع حلولاً عملية. قد يهتم المفكر بتحويل أفكاره إلى مذهب ويسعى إلى ترجمتها عملياً، ولكنه يفشل في ذلك، على الأرجح، ويتحوّل من مفكر إلى فكروي. وعليه أرى أن أكثر ما نحتاج إليه اليوم، هو أن نغير نظرتنا إلى الأشياء، وأن نتخلى عن طريقة تعاملنا مع الأحداث والوقائع، بل ينبغي أن نبدل نظرتنا إلى مفهوم الحقيقة بالذات، ومن ثم إلى مفهوم الحق. فالحقيقة ليست جوهراً قائماً بذاته يمكن العثور عليه أو استبعاده أو إقراره، بل هي شيء يركب ويصنع وينتج. لعل الإشكال كامن هنا: فإن اعادة النظر في مفهوم الحقيقة والحق يقود إلى استكشاف ما هو كائن حقاً ومعرفته. ولا شك أن هذه هي البداية. قصارى القول هنا إن علينا أن نشرع في التفكير، بعدها يمكن لنا أن نعرف ما هي الأفكار الأصح والأصلح لنا. فالسؤال عن الأفكار التي نحتاج إليها قبل أن نفكر هو خلف. وأول التفكير هو النقد. وممارسة النقد تعني أن لا شيء يقع خارج الفحص والجدال، بل هو يعني، بالعكس، نقد المسلمات والمحرمات ذاتها، من لاهوتية وسياسية وسلطوية. وفي مثال حيّ على ذلك أقول: لقد تعرّض الإعلام الغربي للنقد في الحرب الأخيرة من قبل الكتاب والمفكرين الغربيين. وتركّز النقد على الدور الذي مارسه الاعلام المذكور في حجب الحقيقة، عن القارىء أو عن السامع والمشاهد، سواء بإخفاء المعلومات وتشويهها أو بمحاولة التأثير على الرأي العام عن طريق قولبته وخداعه. هكذا وقف الغربي، الذي اعتبر نفسه منتصراً، موقفاً نقدياً، بصدد الممارسات الاعلامية التي تتعلق في النهاية بممارسة الديموقراطية. بينما نلاحظ عندنا غياب الموقف النقدي من الذات في كلا المعسكرين، أي سواء الذين هم في صف التحالف أم الذين استهدفهم التحالف بحربه. بل الملاحظ أن النقد لا يوجه إلا إلى الغير وفي جميع المجالات. فنحن متخلفون عن ديكارت في مجال النقد، وإن كنا متقدمين عليه معرفياً أو علمياً، بل إننا في هذا المجال، أي النقد،

متخلفون عن ابن الهيثم. فإن هذا العالم قد شكك في جميع الآراء والاعتقادات من دينية وفلسفية، في معرض بحثه عن الحقيقة، وصولاً إلى بناء مفهوم هو إعادة انتاج لمفهوم أرسطو في الحقيقة. هذا بينما ما يزال بيننا، اليوم، من يؤلف كتباً للدفاع عن صفاء الثقافة الاسلامية في وجه الأخطار التي تهددتها، بحسب اعتقاده، قديماً من جهة الفلسفة اليونانية، أو تتهددها حديثاً من جهة الفكر الغربي. ومن المعلوم أن ابن الهيثم أسس أو أسهم في تأسيس علم الضوء. أما دعاة الصفاء الثقافي فإنهم لم يبنوا علماً أو ينتجوا معرفة، والأصح القول إنهم سيخربون ما بناه القدامى في ذلك العصر التنويري.

الصمت أكثر ديموقراطية

فيما يتعلق بالديموقراطية أصارحك القول بأنني، وبدافع جمالي، بت أكره الحديث عن هذه المقولة من كثرة ما لاكتها الألسن والأقلام، ومن دون جدوى. وبالفعل فإنه بعد هذا الكم الكلامي الهائل في الديموقراطية لم نحصل إلا على مزيد من الاستبداد. ولهذا فإنني أشعر بأن الخوض في هذا المفهوم الذي أنهك من فرط الكلام عليه، ومن دون أن يشبع بحثاً، يُعادل انتهاك الديموقراطية بالذات.

وعلى كل فإن هذه المقولة تقدم مثالاً على أن الخطاب العربي المعاصر لا ينتج معرفة ولا يقرر حقائق حول الموضوعات التي يتناولها، لأنه يتحدث أصلاً عن أشياء لا وجود لها. فكثرة الحديث عن الشيء لا تدل، دوماً، على حضوره، بل تدل أحياناً على غيابه. ويبدو أن الديموقراطية لن تولد بالحديث عن ضرورة الحاجة إليها، بل العكس هو الصحيح، فممارستها هي شرط لإنتاج معرفة حولها. ولعلها ستولد من حيث لا نتوقع ولا نحتسب. ومن هنا أؤثر الصمت والتأمل على الكلام فإنه أقل استبداداً وأدنى إلى روح الديموقراطية.

تشخيص الأزمة

إن تشخيص داريوش شايغان للأزمة الثقافية وللمأزق الحضاري في العالم الاسلامي، ليس جديداً بالكلية. إنه إعادة صياغة بأسلوب جديد ومنطق مغاير، للاشكالية إياها، أعني إشكالية العلاقة بالغرب التي طرحت منذ عصر النهضة.

ولا شك أن الأزمة التي نعانيها على هذا الصعيد على ما تمّ تمثلها وصوغها وبما

رافقها من ردود فعل وأعراض وأشكال من المقاومة، تنبىء فعلاً عن عدم استيعاب هذه الظاهرة التاريخية الكبرى مجسدة بحداثة الغرب وازدهاره وتفوقه وغلبته، كما يرى شايغان وكما أثبتت ذلك التجارب. فالمقاومة بكل أشكالها ومراحلها وأدواتها أدت في النهاية إلى مزيد من الالتحاق والتبعية والاستسلام للغرب.

والدرس الذي أستخلصه من ذلك بوصفي كائناً يتّصف بالتعلم والتعقل هو أن عليّ أن أغيّر نهجي في التعاطي مع الأمور. وعلى كلّ هذا شأن كائن كالفأر فهو عندما يوضع في حقل اختبار ويصل إلى الباب المسدود، فإنه يُغيّر اتجاهه ويبحث عن منفذ آخر للخروج من المأزق. وهذا ما ينبغي لنا أن نفعله: أن نتحرّر في المقام الأول من أفكارنا، من المقولات التي ننظم على أساسها علاقتنا بذواتنا وبالغير، فإنها مقولات قد سقطت لأنها لم تعد تتلاءم مع لغة العصر ومنطقه ولا تصلح لفهم نظام العالم وآلية تطوره.

فإذا كانت الهوية هي علاقة مزدوجة بالذات وبالآخر، فعلينا أن نمارس هويتنا واختلافنا بشكل نعيد فيه ترتيب العلاقة مع ذواتنا ومع الغير. أي أن نغير موقفنا من ذاتنا ومن الغرب في آن.

فإذا كنا نقيم على أرض الغرب منذ زمن، فنحن ندخل الآن في فضائه بعد أن أصبح يُسَيطر على الفضاء. وينبغي التعامل معه على هذا الأساس، دون أن يعني ذلك تقليده والرضوخ له. وأما الأصول والتراثات والتقاليد، كل ذلك ليس سوى ممارسات إنسانية مرهونة بشروطها التاريخية. إنها خبرات أو طاقات أو انجازات يمكن استثمارها وتوظيفها، لا أكثر. فهويتنا تكون حيث نحضر ونبدع، حيث نتحقق ونتذوت، ولن نتحرر ما دمنا نمارس وجودنا من أجل النص وضد الغير، كما أننا لن نخرج من المأزق في ممارسة وجودنا ضد النص ومن أجل الغير. فأول الطريق هو التحرر من أي تقليد أو أي نموذج، من كل مسبق يتحكم فيما نرى التفكير فيه أو عمله. ولعل هذا يُفضي بنا إلى تجاوز ثنائية الخصوصية/ العالمية. فما أنجزه البشر هو إمكانات متاحة لكل واحد، لكي يفيد منها أو يوظفها فيما يساعده على أن يمارس حريته ويحقق ذاته على نحو مبدع خلاق.

وانطلاقاً من هذه النظرة تتساوى عندي المراجع والأصول، والخطابات والنصوص، والتجارب والنماذج. وإذا كان لي أن أختار من بينها، فليس على أساس العرق أو اللون أو الدين أو الصقع بل على أسس معرفية أو جمالية.

أعود إلى كتاب داريوس شايغان: «النفس المبتورة» والأحرى ترجمته بـ «النظرة

المشوّهة»، لأقول بأني قرأت هذا الكتاب باهتمام وشغف: باهتمام لأنه يطرح مسائل هي الشغل الشاغل في العالم العربي والاسلامي، بالنسبة إلى العلماء والمفكرين، كمسألة العلاقة بالغرب والموقف من الحداثة القائمة. ولأنه يتطرّق إلى قضايا ساخنة يعيشها العرب والمسلمون، كظهور التيارات الأصولية على المسرح السياسي واستيلاء طبقة الفقهاء على السلطة في ايران لإقامة حكم على أساس الشريعة الاسلامية.

كذلك فإني قرأته بشغف معرفي، ووجدت متعة كبيرة في متابعته نظراً لأنه يستخدم أحدث الأدوات المعرفية في تحليله للقضايا، ويلجأ إلى أجمل الاستعارات في عرضه للأفكار، فضلاً عن أنه نصّ مكتوب بلغة وجدانية نابضة. وفيه ملاحظات ثاقبة ومعالجات جديدة وانتقادات جذرية. ولعله من أجرأ ما كتب في موضوعه، سواء في نقده للتجربة الايرانية الحالية التي يرى أنها تفرغ الاسلام من جوهره وتنسف جذوره وتقامر برأسمال روحي تكدس طوال أربعة عشر قرناً، أو في اعتقاده، بلا مواربة، أن الاسلام، شأنه شأن الأديان الأخرى، قد مضى وقته من حيث كونه كلية/ اجتماعية/ سياسية، يبقى منه فقط كونه يمثل بعداً روحياً من أبعاد التراث الانساني كسائر الأديان.

غير أني أود التنبيه إلى أمرين لا أوافق المؤلف عليهما:

أولهما، أن شايغان يقع في الغلوّ ويمارس شيئاً من التهويل في حديثه عن التمزق والفصام في الذات الاسلامية. وما أراه، من جهتي، أن هذه السمة ليست حكراً على الشخصية الاسلامية، ربما كان على العكس سمة الذات الغربية، كما تشهد على ذلك أعمال أدبية وفلسفية بارزة. ويكفي أن أشير إلى أن الوجود لم يعد يفهم في الخطاب الفلسفي المعاصر، من خلال مقولات الهوية والانسجام والكمال والرضى، بل من خلال مقولات الاختلاف والهم والقلق.

وثانيهما، أنه يتناول الفكر الكلاسيكي في الاسلام على صعيد معرفي، أي بوصفه منظومات معرفية أو أنساقاً علمية. ولكن تناول الأعمال الفكرية، وبالأخص الفلسفيّة، من هذه الزاوية يجردها من قيمتها المعرفية قياساً على ما نمتلكه اليوم من أدوات فكرية وأجهزة مفهومية وأنظمة معرفية. قد يُقرأ النص القديم بوصفه نظرية أو مذهباً أو أدلوجة. ولكن مثل هذه القراءة هي قراءة ميتة لأنها تُحيل الأعمال المقروءة إلى مادة معرفية ميتة لا قيمة لها ولا فاعلية.

ولهذا فالمطلوب ممارسة قراءة مغايرة، قراءة فاعلة مثمرة، لا تتعامل مع النصوص

عيسى مخلوف

أسادور: القناع والوقت(*)

كم هو مليء بالعزلة هذا الذّهب.

[خورخي لويس بورخس]

ـ ١ ـ

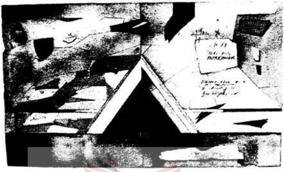


من أيّ غَوْرٍ يخرج أسادور: بدائي ومتوحّد، غريب ومنكفىء على نفسه، غاضب وما من شيء يعزّيه؟ من أيّ قلق يأتي، ومن أيّ يأس متفجّر يفتح الأبواب ولا يغلقها، ويكتوي بنار نفسه؟

في نظره، أوّلاً، نقتفي أثر لوحته، ونظره يتبدّل بين موقعين: محترفه القائم في شارع «دراغون» في الدائرة

(*) أقام متحف «بوخوم» الألماني مؤخراً معرضاً استعادياً للفنان اللبناني أسادور، وكان هذا المعرض مناسبة لصدور كاتالوغ شامل، وبالغ في جماله واتقانه، عن الفنان وأعماله.

السادسة من باريس، حيث يكون وجوده مرتبكاً بوجود أعماله غير المنجزة دائماً، ومقهى «الفلور» الذي يبعد خطوات عن محترفه، وفيه يسرح النّظر صافياً وملتبساً كالذّهب العميق في الأيقونات البيزنطيّة.



من هنا تبدأ لوحة أسادور. بين ظاهر وباطن. بين خارج يجعله من روّاد المقهى ومجرّد وجه بين الوجوه العابرة، وداخل ينطوي على مجازفة كبيرة. وفي محترف أسادور اللوحات هي المكان. فهذه الفسحة الضيقة لا تتسع إلاّ له وحده لفرط ما هو داخلي. يأخذ فقط ما تأخذه من الأرض جذورُ شجرة.



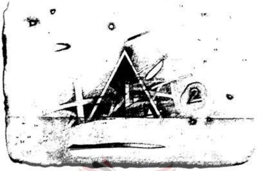
مع الحفر بدأت رحلته في الستينات، تواكبه رحلات أخرى مع المائيات والزيتيّات يلتفت إليها كلّما شعر أنه في حاجة إلى التلوين. رقعة واسعة من الأساليب والتقنيّات يتحرّك ضمنها أسادور. أصوات مختلفة تنطلق من حنجرة واحدة وتمضي في اتّجاه واحد.

ـ ٢ ـ

تتشكّل لوحة أسادور من حروف وأرقام ورُكام ومركّبات هندسيّة. مربّعات ومحاور ودوائر وزوايا مستقيمة وخطوط. لكن هذه الأشكال دائمة التحوّل ولا تستقرّ على هيئة ثابتة. المربّع يتحوّل إلى مستطيل وإلى مضلّع رباعي غير متساوق. المثلّث يتداخله مثلّث آخر، يصبح مسلّة أو هرماً، تضيق قاعدته أو تتّسع. أمّا المربّع، فهو لا يدخل في اللوحة كعنصر من عناصرها فقط، وإنّما يشكّل، في حالات كثيرة، الخلفية الثانية لها. الخطّ الأفقي ترتفع فوقه الأنقاض. يعلو في اللوحة أو يتوسّطها أو ينكسر فينحدر إلى أسفل ويضيع. يرسم أسادور كمن يجلس على الشاطىء مدفوعاً برغبة دفينة في أن يخطّ على الرّمل أشكالاً يعرف أنّ الموج سيأتي ويمحوها. والأشياء والعناصر التي يرسمها تبدو في ظاهرها وثائقية مرجعية كأنّها صفحات من كتب الخيمياء القديمة وعلم الفلك. أبجدية تنطلق من الواقع لكنّها لا تُحاكي الواقع، ولا تعود مجرّد أشياء قائمة بذاتها كما كانت خارج اللوحة. تغدو إشارات في فضاءات غريبة، ويغدو معها عالم أسادور المليء بالأشياء عالماً خالياً من الأشياء. عالم المفاهيم التصويريّة يصبح غير مرئي. فاللوحة هنا ليست مرآة تعكس ما تراه، بل أداة تعزّز المشهد الوهمي. وإذ تُوهِمُنا بأنّنا أمام واقع ما، تُضاعف لدينا الإحساس بالسّراب.

في هذا الإطار، تلتقي مسيرة أسادور، إذا ما دفعناها إلى أقصى حدود منطقها، بأعمال ماليفتش: «أبيض على أبيض». أليست تلك الأعمال، على نحو ما، التجسيد الأمثل للاتصوير وبلوغ البياض الكامل الذي يقابله، على مستوى الشعر، التجربة التي عرفناها مع مالارميه؟ إن الطريقة التي يعتمدها أسادور، بدوره، هي كذلك مسعى لغياب العناصر والألوان، كأنّ التّوق إلى حضور كامل لها يفضي، بالضرورة، إلى غيابها. ويلتقي أسادور بماليفتش أيضاً من خلال أعمال تعكس نظرة إلى المشهد من فوق، من الطائرة. كما لو أنّ الفنان يقف على مسافة من العالم، فيبدو العالم بمثابة ظلال واهتزازات على خلفيّة هندسيّة صارمة. تصبح مساحة اللوحة هي المدى اللامتناهي للكون، وقد

تحرّرت الأشياء من الجاذبية التي تربطها بالعالم ودخلت في مدار آخر. الهندسة الواقعية تصبح، من خلال تمثّلها على يد الفنّان، «هندسة متخيّلة».



هكذا تشهد لوحة أسادور على انهيار عالم بائس من خلال تصويرها له، لا كما يبدو في الظاهر، بل كما يبدو من داخل. إنه الهدم المنظّم الذي يستعمل الفنّان في صياغته الوسائل ذاتها التي يستعملها البناؤون: البيكار والمسطرة وأدوات الحساب. أسادور يصوّر الهدم والخراب برصانة من يبني، وبالأناقة التي صوّر بها جيروم بوش كلّ تلك الأهوال المريعة. لكن إذا كانت مخيّلة بوش قد اغتذت من عصره الذي عايش غروب القرون الوسطى مع ما ينطوي عليه هذا الغروب من المآسي والأهوال (ولكلّ زمان مآسيه وأهواله)، فإنّ مخيّلة أسادور تغتذي، هي الأخرى، من مدن تحترق بدءاً من أرمينيا وانتهاءً ببيروت... إلّا أن لوحة أسادور، على عكس لوحة بوش، لا تستدعي التأمّل الديني والصوفي، بالإضافة إلى أنّ حالة الدمار، بالنسبة إلى أسادور، هي حالة نفسيّة في المقام الأوّل، وهو لا يتبيّنها فقط في المدن التي هدمتها الحروب، وإنّما أيضاً في المدن الغربية التي تعيش اليوم أوج ازدهارها. وما الأشكال نصف الدائرية المثبتة في الأرض بدعائم من حديد صلب، وما المصانع الغريبة والمخيفة التي تتصاعد منها الأبخرة والدخان وتذكّر بفيلم «ميتروبوليس» لفريتز لانغ، إلا للتأكيد على رعب عالم الآلة الصناعية. أسادور يلج إلى قلب المدينة المعاصرة مثلما يلج ألبرتو جياكوميتي إلى عمق الوجه الإنساني. والكائنات التي يرسمها من طبيعة هذه المدينة. فما سرّ كائناته؟

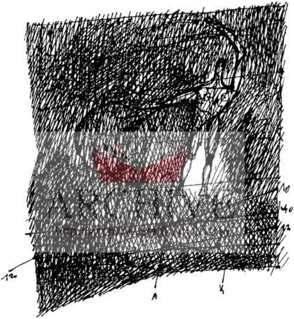


- ٣ -

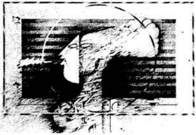
من عناصر لوحة أسادور هذا الكائن الآلي الصغير الذي يمسك بدائرة أشبه بدولاب، وهو وحيد على سطح اللوحة. كأنّه آدم قبل أن يُستأصل ضلع من ضلوعه. لكنه آدم آخر الخليقة وليس أوّلها. حارس الأنقاض والأرض اليباب إلى الأبد.

كائن آلي بلا هويّة ولا روح. غريب ككلّ ما حوله. يومىء بخطوة واحدة. يخطو ولا يتقدّم، بل يظلّ في موقعه فوق الأنقاض كظلّ تركه إشعاع نووي. وعندما يغيب هذا الكائن الغريب عن أفق اللوحة، عندما يقترب الحَفْر، أكثر فأكثر، من الوجه، يُطالعنا قناعٌ ولا نجد للوجه أثراً. أو كأنّ القناع في محفورة أسادور أكثر صدقاً من الوجه نفسه،

أكثر أمانة للجوهر. ولا حاجة لقناعه أن يكون كأقنعة الفراعنة من ذهب، أي من لحم الآلهة الذي لا يفسد ولا يتحلّل، حتى ولو كان يعتمد غالباً، كمثل الفن الفرعوني، على النظرة الجانبيّة التي تحدّق في المجهول والماوراء والمطلق.



قناع أسادور دقيق الملامح والقسمات، غريب ونافر وفيه مسحة من أُلوهة عدائية غاضبة. ويبدو أسادور، في سياق بعض أعماله، سواء احتلّ الوجه فضاء المحفورة كلّها، أو ذاب في ركنٍ من أركانها، وكأنّه يُسْقِطُ على اللوحة مشاعر الغضب التي يهابها وينفر منها، والتي تتجسّد، بالنسبة إليه، في الوجدانية. إن أسادور، في لوحته، قريبٌ من بوذا الهادىء الساكن. ذاك الذي يخفض بصره دائماً وتستقرّ على شفتيه ابتسامة غامضة تدعو إلى الاطمئنان. بوذا الذي يعلن أنّ أفكاره غير ثابتة، وغير خالدة، ولن تعيش أكثر من خمسة آلاف سنة.





في السبعينات، ركّز أسادور على رسم القناع. قناع يغطّي وجه كائن خُنْثى (أنْدروجيني). وحين تدنو منه ريشة أسادور وتتحدّد المعالم والقسمات، يتكشّف البُعد الأنثوي للوجه. فالمرأة، في نتاج أسادور، حاضرة، ظهرت في فضاء اللوحة أم لم تظهر. بجوار الوقت تقف المرأة في كواليس هذه اللوحة. وإذا كان الوقت موجوداً ولا يمكن تشخيصه، فإن المرأة مشخصة في لوحة أسادور. قوامها حاضر، وجوهها وأقنعتها أيضاً. إنّها حيّز التناقضات التي تدفع علاقته بها إلى صراع لا يمكن تجاوزه أبداً. صراع تتحوّل معايشته ومواجهته اليومية إلى أسلوب وطريقة عيش. يقول أسادور: «القناع حجاب. ومن الأفضل أن نعيش مع الأقنعة وأن لا نعمل على تعريتها حتى لا ندرك ما وراءها. إزالة الأقنعة تدفع إلى الخيبة. يجب ألّا نذهب بعيداً في معرفة الأشياء. القِناع يحفظ السرّ ويُعيِّن المسافة الضرورية بيني وبين الأشياء. يحمي ويساعد. ولو كان باستطاعتي الاكتفاء، لأحببت قناعاً، ولكان ذلك أجمل بكثير. الأقنعة لم تخيّب ظنّي أبداً. ما وراء الأقنعة تكمن الخيبة الكبرى». هنا يلتقي أسادور مع مارغريت يورسنار: «التّوق إلى الشيء أجمل من الوصول إلى الشيء نفسه». إلا أن الازدواجية القائمة لا تعني، بالضرورة، صراعاً بل تكاملاً. تتعارض الأشياء في ما بينها وتتكامل. وفي هذه الازدواجية الصارخة يعيش أسادور حياته ولوحته. يعيش توازنه الصعب الذي يجعل منه بهلواناً يسير فوق حبل. . . إنه أسير هذه اللحظة الفاصلة بين التوازن واللاتوازن، بين النهوض والسقوط. يتآكله القلق من كل جانب.



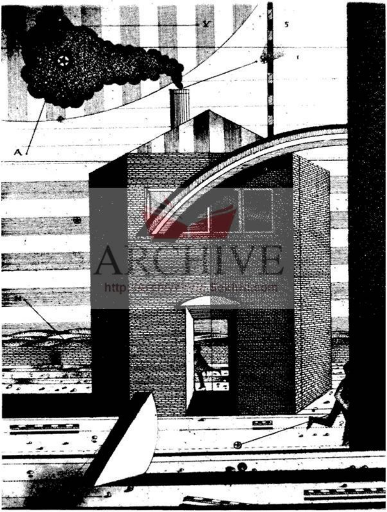
ـ ٤ ـ

آليّة الشخوص في لوحات أسادور وتعايش هذه الآليّة مع الأشكال الهندسيّة الصافية تقرّب الفنّان من جيورجيو دي كيريكو وتكشف عن علاقته العميقة به، خاصة في مرحلته الميتافيزيقية. يقول أسادور عن دي كيريكو: «يفاجئنا المناخ الذي تشي به لوحته. وأعماله تبلغ درجة كبيرة من البساطة والتعقيد في آن. فهو قادر على ابتكار عوالم من خلال عناصر بسيطة جداً. يكفيه أن يضع عنصرين، الواحد منهما بجانب الآخر، حتى ينجلي أمامك فجأة شيء رائع».

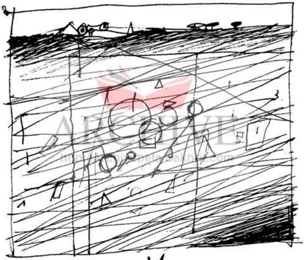


ما يقوله أسادور عن دي كيريكو إنّما ينطبق عليه هو نفسه أيضاً. ومثل دي كيريكو الذي تعارضت توجّهاته مع توجهات الفن الحديث في مطلع هذا القرن، يبتكر أسادور جواً غرائبياً مبهماً انطلاقاً من ديكور يستقي مادّته الأولية وعناصره من الواقع، لكنه كما ذكرنا يذهب أبعد من الواقع فيمنح الأشياء هوية مستقلة عن هويّتها السابقة، ويقذفها في حالة من الجمود والثبات، وفي وقت خارج الوقت، «وقت البدايات، الوقت الذي لا يسيل»، على حدّ تعبير ميرسيا إلياد. إلى ذلك، فإنّ لوحات أسادور تدفع تجربة دي كيريكو إلى أقصى حدودها ومعانيها، على خلاف الفنّانين السورياليين الذين استهوتهم تلك التجربة، لكنهم توقّفوا عند مظهرها الرمزي ولم ينفذوا إلى أبعادها ودلالاتها العميقة.

في لوحة أسادور، يتمّ اللقاء بين الماضي والحاضر بطريقة غير مرتقبة. من سحر الحضارات الفرعونية وما قبل الكولومبية والفنّ اليوناني القديم والفنّ القبطي، إلى قوة الخطّ المتمثّلة في أعمال جيوتّو وأوتشيلّو ومازاتشيو وبيارو دي لافرانشسكا، مروراً بالشكل الهندسي المتين عند دي كيريكو، تختلط التجارب والأزمنة، ولا يبقى من الفنّ سوى الجانب الجوهري الذي لا يمكن تصنيفه وتبويبه. وأسادور خارج التصنيفات والمدارس ولو أنه منفتح عليها جميعاً. الرسم والخطّ، بالنسبة إليه، يأتيان قبل التلوين. وهو، من هذا المنطلق، بعيد عن الملوّنين الانطباعيين وعن الذين حملوا لواء «التجريدية الانطباعية»، لأنه يرى في تجاربهم «شيئاً من الميوعة»...


A

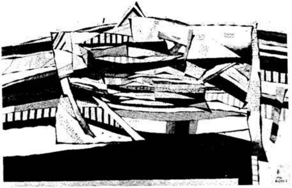
وأسادور الذي يحسب أدقّ تفاصيل عمله لا يتردّد في ملاعبة الصدفة. ويقول بهذا الصدد: «إن الصدفة هي التي تقودك، أحياناً، وتوجّهك وتفتح أمامك آفاقاً جديدة». ذات مرَّة، كان أسادور يطلعني على إحدى لوحاته الزيتية. تعثّر ضوء اللمبة بإناء يستقرّ على الطاولة، فجاء منه ظلّ لينتشر على الطرف الأبيض من اللوحة، مما أحدث تمايزاً بين أبيضين. في اليوم التالي، عدتُ إلى محترفه وكان نهار. لم نكن في حاجة إلى إنارة لكي نستدلّ طريقنا إلى اللوحة. النور يأتي من الخارج واللمبة مطفأة، لكن ظلّ الأبيض على الأبيض كان لا يزال يمكث هنا. في الليل، سمَّره أسادور في مكانه بصيغة نهائية.



Matera

30 cm X 40 cm

ومع ذلك، لا تنتهي لوحة أسادور. أشبه بمتاهة هي، بفخاخ ينصبها الفنّان لنفسه. لوحته يلزمها أكثر من أربعة فصول لكي تكتمل ولا تكتمل. إنه دوران حول النفس إلى ما لا نهاية. إنه، بالأحرى، صراع مع الوقت. فالوقت (والمقصود عبوره) هو

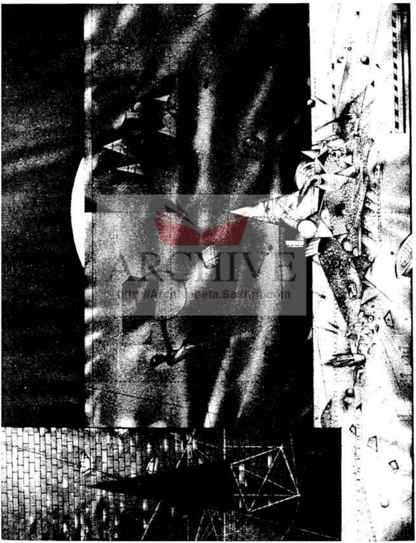


ما يخترق البُعْد الوجودي للوحة أسادور. إنّه كامن في خلفية شخوصه وكائناته وأشيائه التي تملأ مساحة اللوحة، بل هو في خلفية أجوائه ومناخاته وعوالمه: «أنا مسكون بالوقت العابر»، يقول أسادور. فالوقت بمقدار ما يتقدّم يمحو. والوقت مرتبط بالنسيان والموت، ولا نستطيع أن نفعل شيئاً من أجل ايقافه: ثمة شيء ما كان ينتمي إلى الحاضر وما عاد حاضراً. ماضياً صار».

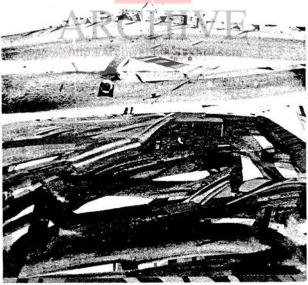
ـ ٥ ـ

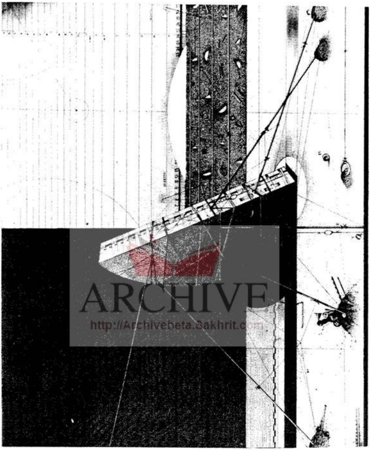
في لوحة أسادور تتعارض الأشياء وتتزاوج في ما بينها. وكما يصوغ ديكوره وعناصره المتعددة، يصوغ ألوانه ويبحث عن الإيقاع في قلب اللاإيقاع، كأن مشروعه انعكاس لعبارة نيتشه: «الجليد قريب، الوحدة هائلة ـ لكن كل شيء يرتاح في الضوء بهدوء كامل».

يتقن أسادور أساليب الحفر المتعددة، ومحفوراته كالمنمنمات تزخر بجملة من المناخات والعوالم في بقعة صغيرة ضيّقة. وهو ينفتح دائماً على تقنيات أخرى. يشتغل على المائيات والتمبرا ويحاول أن يزاوج بينها، ومن هذه المزاوجة تخرج الألوان زاهية ونضرة. حتى الأسود هنا له بريق خاص ومتميّز. يبقى أن تجربة اللون مع أسادور تبلغ أقصى مداها في لوحاته الزيتية الأخيرة، ويتجلّى ذلك بالأخص من خلال عمله على المادة، وضبط المزاوجات بين الألوان وتدرّجاتها: ليّنة دقيقة وحادة قوية، لّماعة وغير لّماعة، رمادي

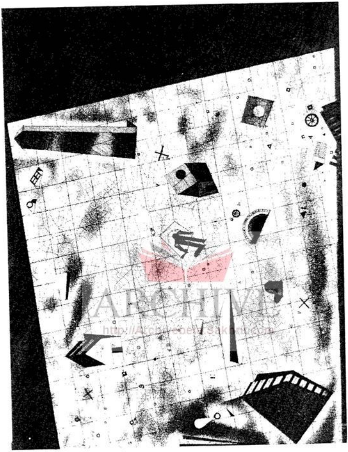

ARCHIVE

غامق مقابل رمادي فاتح. غشاوة ووضوح. صفحة ملساء نظيفة وأخرى، بجوارها، خشنة ناتئة وتحتوي على خربشات. بقعة الضوء في الأعمال الزيتية تزداد اتّساعاً، واللون يعبّر عن نفسه بوضوح كامل. بمنح المأساة التي يغنّيها أسادور بُعداً غنائياً. صار الحطام نفسه عرساً من الألوان: أصفر، أحمر، أحمر طيني، برتقالي، أزرق. ألوان متفائلة لعالم يتصدّع ويغرق كأنه محكوم بالتفكّك الدائم والانهيار. العمل الذي ينجزه أسادور اليوم، والذي بدأ يتبلور منذ نهاية الثمانينات، يبدو امتداداً لجدليّة الوجه ـ القناع التي طالعتنا في أعماله السابقة. في أعماله الجديدة تنفتح تجربته الفنية على مزيد من الأسئلة والاختبارات والاحتمالات.





داخل متاهاته، بعيداً عن التظاهرات الفنية المعلنة، يرسم أسادور. وهو يرسم لينسى، ليخفّف من وطأة الوقت والأسئلة المتعلّقة بالوجود والتي، بحسب رأيه، لا يمكن الاجابة عنها على الاطلاق. يقول أسادور: «الفن اتجاه نحو... وليس وصولاً، ليس تأكيداً على شيء...». الرسم ينقذ أسادور من الكلام. هو الذي اختار مكان اقامته خارج فعل القول. كأنه يؤمن مع انطوان دو سانت اكزوبري أن «الكلمة مصدر لسوء الفهم». وهو حين يتكلّم ينفض الغبار عن صمته ليس إلا. يتوقف أحياناً في منتصف



العبارة لا لتردُّد ما أو لعدم معرفة بما يريد، بل لشعوره أن نقيض ما يقول صحيح أيضاً.

ينقل لوكوربوزييه عن أحد الملحدين قوله: «أحب أن أبني كنائس». هكذا أسادور. خارج اليقين يعيش ويرسم. ويبني «الخراب الجميل». ولسان حاله: «حين تنطلق الهجرات الكبيرة للعصافير في اتجاه واحد محدد، ثمة عصفور مريض يذهب في اتجاه آخر، وربما في اتجاه الحائط، من يدري؟».

عيسى مخلوف

[باريس]

الكتابة والشفاهة

مقدمة:

تقول كلمة عربية قديمة «الخطّ كلامٌ ميت، واللّفظ كلامٌ حيّ»، بِمَا يذكّر، على مستوى آخر، بمسألة الكتابة والشّفاهة في الشعر، وبالأبعاد الغنائية والجسدية المرتبطة بهذه الأخيرة.

واليوم نرى في الشعر الفرنسي عودة ثانية (بعد رامبو) إلى الشفاهة وإلى الشرق، وطبعاً إلى الغنائية. في هذا الإطار، طلبنا إلى عدد من الشعراء الفرنسيين أن يُفْصحوا عن آرائهم. وما يطرحونه من قضايا، مطروح للنقاش. نأمل أن يجد المعنيون العرب، في هذه القضايا مادة للحوار والكتابة.

باول كاينغ

(Paol Keineg)

تطابق أم اختلاف؟

منذ قرن من الزمن، وقعت في منطقة بريتانيا (Bretagne) معركة حول قضايا الشفاهة والكتابة، معركة لم يكن رهانها سوى استمرارية اللغة البريتانية. من جهة، كان هناك أنصار الشفاهة الذين استشهدوا بحضارة قرويّة تقليدية هي اليوم في طور

الانقراض (إن لم تكن قد انقرضت)، والذين جعلوا من اللغة الشفوية الشعبيّة ـ كما تتكلمها البوادي والسواحل ـ مقياس كل شيء، لغة متفوقة ومقدّسة. ومن جهة ثانية، يوجد أنصار الكتابة الذين، بتخلّيهم عن هذا الإرث اللّهجاتي، استغلّوا كل مصادر اللغة المكتوبة، حتى المصادر الأكثر قدماً، وذلك بغية إبداع ما هو جديد، بمعنى إبداع لغة موحّدة ومعاصرة.

يلاحظ من كيفيّة تقديمي لهذين الموقفين اللذين أُبسّطهما للغاية، أنني أميل بالأحرى إلى الكتابة. لم أسلك هذا الموقف بكيفيّة دائمة، ذلك أنني تردّدت كثيراً، بل تأرجحت ما بين الارتباط بالعالم الشفوي والعائلي للطفولة، وضرورة القطع مع العاطفية والحنين.

حتى قبل أن أقرأ جاك دريدا، كنت أشعر إلى أيّ حدّ كان بلا قيمة التعبير الأول في ثنائية: شفويّ/ مكتوب.

بإهمالي للتقليد الشفويّ، وذلك باسم العقل، ألن أحسب رسمياً على الذين يسعون إلى موت كل ما هو بريتاني، لهجةً كانت أم غيرها؟ ثم ألا يعني هذا الاعتراف علناً بدونيّة لهجة أسلافي؟ وهي دونيّة لا يمكن الإقرار بها على الاطلاق، حتى وإن اعترفت في الوقت ذاته بعدم صلاحيّتها.

ولئن احتكمتُ إلى بعض القراءات الحديثة، فإن طرح المسألة كان ولا يزال يعوزه الصواب. ولا يزال الفهم الخاطىء يفرّق بين مجموعتين من الأشخاص يتحلّون بنيّة حسنة وهم حول سرير الميت الذي يعزّونه أكثر من أي شيء في الدنيا، والميت هنا هو لغتهم. بلا شكّ، حسمتُ المسألة شخصياً، لمّا انتقلت إلى اللغة الفرنسية، آسفاً، نادماً، وآملاً في كثير من الأحيان في العودة إلى اللغة البريتانية، حباً بها، واستجابة للتحدّي الذي تطرحه.

غير أنني أشرت، فيما تقدّم، إلى جاك درّيدا، الذي دفعني كتابه «الغراماتولوجيا» إلى تعميق تساؤلاتي.

إن أقوال درّيدا أقوال فلسفية: «يمنح التقليد الفلسفي الغربي، ذاك التقليد الذي يبدأ مع أفلاطون، الأولوية للكلام، معتبراً الكتابة كشيء ميت. المطلوب، إذن، هو قلب هذه العلاقة، وإعطاء الأولوية للكتابة».

إنها أقوال أدهشتني للغاية، ذلك أنه وفقاً لتجربتي الشخصية، كنت أعتقد أن ما

هـو شفاهي كـان مادة منبـوذة، وكانت الكتـابة، وهي محـاطة بكـل الامتيـازات، تكفـل لوحدها الترقية الاجتماعية: كان الشفاهي بريتانياً، والمكتوب فرنسياً، طبعاً. وإن حصـل لشخص موهوب أن تكلّم بطريقة جيّدة، فذلك كان يتم دائماً انطلاقـاً من نموذج الكتـابة (تتكلّم كما تكتب).

وأكثر ما يجتذبني في درّيدا محاولته تجـاوز التعارض الـوهمي الذي ينـطوي على أيـة علاقة ثنائية. يقول ما معناه بأنّ الكلام مستحيل إن لم نكوّن فكرة عن الكتـابة. ويعـطي لهـذه العبارة معنى واسعـاً، إلى حد مـا يتعلّق الأمـر بـالنَّفَس المـرافِق للكـلام (عـلامـات الوقف، مباعدة الكلمات). هكذا أترجم: لا وجود لشفاهة خـالصة. عـلى أي حال، لا توجد لدى الكلتيِّين والبريتانيين، على اعتبار أن ثقافتهم ثقافة شفاهية بـالأساس. نعـطي لـذلك مثـالاً واحداً: التعليم الـذي كان يلقّنـه الـدرواديـون (Druides)، وهي الـطبقـة الكهنـوتية، كـان تعليماً شفـاهياً عـلى نحـو كبـير. إلا أن الكتـابـة التي نسمّيهـا «أوغـام» (Ogam)، كانت موجودة وإن كان استعمـالها محدوداً. النتيجة البـديهية هي أنـه لا وجود لكتابة خالصة.

كنتُ، حقـاً، لا أُرتِّب الأفكـار في ذهني إلا نـادراً، ذلـك أنني أستنـد إلى الـورقـة البيضاء. ما أكتبه عليه أن يمرّ، بالضرورة، في اختبار الفم. إنه نتـاج جسدي في صـورته الكاملة، وإلاّ حدث النبذ المباشر.

ما من تعارض ثنائي إلاّ ومعرّض للشك. أولاً، لأنه يـطرح دائماً عـدم التكافؤ مـا بـين لفـظين، ثم لأن كـل تعبـير يتضمن بعضـاً من غـيره، ويصبـح من الصعب إقـامـة تعارض. هل نعمل نتيجة لهذا على إحداث مطابقة ما بين المكتوب/ الشفوي، والغرب/ الشرق؟ في الوقت الذي نعرف أن ديانات التوحيـد الكبرى، انبثقت بكتبهـا من الشرق؟ ما هي دقة هذه المطابقة؟ لا أود كذلك السقوط في الخطأ المعاكس الـذي يقوم عـلى إنكار وجـود الاختلافـات. لنفترض مـا يلي: بما أن الأمر يتعلّق بـالكلام والكتـابـة، ألا يقـوم الاختلاف ما بين الشرق والغرب على قلب للعلاقة التراتبيّة التي نعرفها في الغرب؟

هل هذا الاختلاف جوهـر، أم أنه آيـل إلى النقصان تحت ضغط تحـولات تاريخيـة مستقبليّة؟

باول كاينغ

[باريس]

هنري ميشونيك

(Henri Meschonnic)

الشفاهة هي الشرق

لا الشرق، وإنما الشفاهة. أصبحت الشفاهة المسألة الجوهرية للحداثة الغربية، أو على الأصح للحداثة فقط. المفارقة، هو أن الأدب الذي يُعدّ مجال المكتوب بعينه والنقيض التقليدي للثقافات الشفاهية غير المكتوبة، يبدو، وبشكل أساسي، مجالاً للشفاهة، على الأقل بالنسبة إلى الانسان الذي يتأمّل في خاصيّة ما هو شعري، وليس فقط في الشعر الذي يقوم على أشعار قصيرة وشخصية، وإنما أيضاً، وعلى نحو آخر، في الحكايات الطويلة التي تعتبر العنصر الروائي للكلام، والتي يجب تمييزها عن معاجم التعابير المبتذلة، التي يطلق عليها السوق اسم روايات. كونيّة الأدب والشعر هي الشفاهة. كونيّة الشفاهة هي ما يصنع قيمة التاريخانية (L'historicité) وفرادتها، في الأدب والشعر.

الأدب والشعر هما ما يفرض إعادة تعرية الشفاهة. ما يبرزانه هو أن الشفاهة ليست ولم تكن أبداً المنطوق المعارض للمكتوب، الصوت المشافِه في مقابل الحرف مُميتاً أو ميتاً. المسألة التي آمن بها الجميع، على الأقلّ، والتي ما زالوا يؤمنون بها، هي هذه الثنائية القائمة ما بين العلامة والفكر الغربيين.

أسمّي الشعرية المجهود الذي يبرهن على بطلان هذا النموذج. الشعرية هي نقد للإشارة (signe)، وهي تكشف أن الايقاع وقواعد التكلّم هما أساس طرق التدليل، هما مادة الموضوع الذي بواسطته يمارس داخل اللغة ما لم تتم ممارسته البتة من قبل، والذي يصبح معبراً بين صوت وصوت آخر.

إذا كانت الاشارة هي الغرب، فالشعرية، إذن، هي الشرق، المصدر الذي تنبثق منه على الدوام معارضته الجذريّة، وينبثق منه أيضاً أساس عالم ليس هو بالفردوس المفقود وإنما حضور في الحاضر.

بواسطة هذا النقد للإشارة، كنقد للايقاع بصفته قاعدة جديدة لنظرية اللغة، تُمارس الشعرية نقداً للمماثلة الثنائية المتسلسلة الصادرة عنها، والتي تصنع سياسة الاشارة. فلكلّ سياسة شعريّتها. ولكل شعريّة سياستها. سياسة الايقاع هي سياسة التعددية والخصوصية، سياسة تاريخانية الذات.

تُمارس الشعرية، إذن، في الوقت نفسه، نقداً للتعارض السائد ما بين الشرق، الجغرافي والأسطوري، والغرب الجغرافي والأسطوري. لهذا التعارض طبعاً نصيب من الصحة، ذاك الذي يرى الشرق موقعاً، مكاناً للشفاهة، للشعر، في مقابل غرب قد يكون نبوعه هو الفلسفة والتقنية. إنه في كلّيته غرب، ويعتقد أنه هو الشرق، أو يناصره، بغير علم منه. أرى في هذا بعضاً من أثر هيدغر.

لفرط أسطوريّته، كليّته، خرافيته، بوصفه حقيقة ـ وحدة ـ وكلية لها قدرة على التعبئة، فإن لهذا التعارض ما بين الشرق والغرب عواقب وخيمة في الاتجاهين. ويتناسى هذا التعارض أن الواقع متعدّد، ولا يعرف الثنائية أبداً.

وللشعر والأدب هذا الدور، ألا وهو اسماع شرق اللغة، دائماً وفي أي مكان. إسماع اللحظة التي سينبثق منها، أو بالأحرى، التسلّل اللانهائي لانبعاثاته. بحسب هذا الانصات، فالفلسفة هي رجوع الكلام إلى ذاته، والذي يملك أيضاً شفاهته الخاصة. حتى وإن بدت الفلسفة تُعنى بالأشياء نفسها. وإن عادلنا بين الغرب واختفاء الشفاهة منه، وذلك بواسطة الهيمنة المادية ومن أجلها، فالغرب موجود في كل مكان، وما من وجود للشرق.

ليس هذا التعارض، إذن، حالة، بل هو تشخيص للأشياء، لتاريخ، ولاستراتيجيات. لكن حتى بموجب التشخيص، وإلى حد صيغته الأكثر تبسيطاً، لا داعي للاعتقاد بأن ميزان القوى ليس في صالح الشرق. لأنه زيادة على ذلك، لا مبرّر للاستمرار في الاعتقاد بأن الشرق شرق والغرب غرب. فمن جهة الشرق بصفته شفاهة للكلام، يوجد، وفي هذا المكان فقط، الشيء الذي يشكّل القوة الفردية لصوت ما، ألا وهي أخلاق الذات (L'éthique de sujet)، أي الأشياء التي تُنقل من ذات إلى أخرى

لتؤسّسها كذات. الشيء الذي يفسّر عدم وجود للمعنى، من دون أن تكون هناك أخلاق للمعنى.

ليست الشفاهة، إذن، ماضياً للكلام. إنها الشيء الذي بدونه ليس للمعنى من مستقبل. الشفاهة مستقبل الذات. إنها الأداة التي تضفي معنى جديداً على نقد اللغة المنطوقة، بصفته نقداً للمجتمع، وذلك للاعتراف للّغة المنطوقة وللمجتمع بتاريخيتها الأساسية، والتي هي برهان مسؤوليتها، ولمعرفة موضع الشرق، أي مكان وجوده، ضمن الفوضى المعاصرة.

رهان الايقاع

الشفاهة هي مجهود ذاتي على الذات وفي اتجاه الآخرين. الايقاع، إذن، هو مهمة الذات، التجريب غير المتوقع للغيريّة على الهوية. لذا تُعدّ الشفاهة والايقاع موضوع رهان الحداثة. نترك أفلاطون، ونغادر هيغل.

فالكتابة، على نحو مفارق، أحسن تعبير عن الشفاهة. إنها تجسيد لها بكل معنى الكلمة..ولا يتمّ التفاهم بينهما تماماً إلا باعتماد الواحدة على الأخرى. مع أنه يجب البدء بتحليل التعريف السائد الذي يخلط ما بين الشفاهة والمقول، ووضعه في إطاره، ضمن الإشارة، حتى تسكت هذه الأخيرة قليلاً، وتوفّر لنا فرصة الانصات.

يجب تخليص الشفاهة من النزعة التجريبية، التي حين نظرت للشفاهة كخاصيّة للصوت، لم تنظر إليها إلاّ من خلال الاشارة، وذلك حسب ثنائية الشفاهي والمكتوب، على اعتبار أن هذا الأخير يفرض قدرته البرهانية في مجال الاتنولوجيا كما في مجال الألسنيات وتعليم اللغات. وهذا ما عملت البنيوية على تعزيزه. أما الشعرية، فتلزم نفسها بمراجعة هذا النموذج، ذلك أن الشفاهة، كخاصية تميز الآداب الشفاهية المعارضة للآداب المكتوبة، لا تكتسي إلا دلالة سلبية. فالشفاهي هو الشيء الذي لم يكتب. وغياب الكتابة لا يكشف شيئاً عن خصوصية ما هو شفاهي. لم يعد الفارق ما بين الشفاهي والمكتوب ثابتاً مثلما كان عليه من قبل. افريقيا السوداء، وهي قارة بدون كتابة، تبدو جزئياً وكأنها أسطورة. لم تعرف أبداً المغالاة في قيمة المكتوب التي تفترضها حضارتنا. لقد رفض الغاليّون (Gaulois) أيضاً الكتابة، أي رفضوا تبليغ نصوصهم المقدّسة. ولم يتم استخلاص تعريف للشفاهة بصفتها نظاماً بلاغياً للغة المنطوقة، تُميِّز

وتتميز عن النصوص المكتوبة. وحده الفهم السوسيولوجي قادر على مقاربة الشفاهة. إنها أسلوب للإرسال، للإنجاز، وللتبليغ.

هذا الوضع هو نتيجة للاشارة. ولذلك يسائل نقد الشفاهة نظرية اللغة. والجدير بالملاحظة أن تكون ثمة مسألة أدبيّة هي التي تشكّل عائقاً أمام نظرية اللغة المنطوقة التي تعتقد أنها لن تصبح علماً إلا بالقضاء على الأدب وتركه للأدباء.

تفترض مسألة الشفاهة، فعلاً، وجود الشعرية. حتى نظرية الاشارة نفسها تطرح عائقاً. وهذا ما يفسّر كيف يكون باستطاعة الايقاع، كنظام للخطاب، تجديد نظرية الشفاهة من خلال تخليصها من التصوّر الثنائي.

التعارض القائم ما بين الشفاهي والمكتوب يخلط ما بين الشفاهي والمقول Le) (Parlé. والانتقال من ثنائية الشفاهي/ المكتوب إلى توزيع ثلاثي يتمّ ما بين المكتوب، المقول والشفاهي، يسمح بالتعرّف إلى الشفاهي كتفوّق للإيقاع والعروض، له علمه الادلائي الخاص، كنظام ذاتي وثقافي لخطاب ما، يمكنه أن يتجسّد في ما هو مكتوب، تجسّده في ما هو مقول. ثمة شفاهة في كتابات رابليه (Rabelais) وجويس (Joyce). فالنبرة (L'intonation) هي أسلوب لشفاهة ما هو مقول. محاكاة المقول ضمن المكتوب تتميّز عما هو شفاهي. وتاريخانية التشديد على النصوص هي مسألة شفاهية، والترجمة في طور التحوّل بفضل التعرّف إلى الشفاهة.

يسهم هذا التعرّف في التجديد الذي تعرفه الآن نظرية اللغة الناطقة. فهذه الأخيرة هي في طور الانتقال ـ وذلك مع بعض الصعوبات ـ من مقولات الاشارة، المعنى، الجملة، فضلاً عن مقولات اللغة كلها، إلى مقولات متميزة للخطاب، مثل فعل النطق، الدلالة، علاقة اللغة الناطقة بالجسد. وفي ذلك تجديد لفهم الذات عن طريق تجديد فهم الايقاع، حيث تبدو ضرورة التفاعل ما بين فكر اللغة الناطقة وفكر الأدب.

الكتابة، الإيقاع واللغة المألوفة

إذا كانت الكتابة هي ما يطرأ عندما يمارس شخص ما بواسطة اللغة الناطقة شيئاً لم يمارَس حتى الآن، فهذا يعني أن الكتابة لها نصيب من المجهول، أي من الإيقاع. تبدأ من النقطة التي تتوقف عندها المعرفة. وبما أن هذه الأخيرة هي حاضر الماضي، يمكننا القول بأن الكتابة هي حاضر المستقبل، المستقبل ضمن الحاضر، وذلك في الوقت الذي

تتم فيه. ثم إنها ماضٍ، في بعض الحالات وربما إلى الأبد إنها الماضي الذي لا يزال يملك المزيد من المستقبل.

كيف يمكننا التطرّق، إذن، إلى هذه المسألة؟ من الضروري نهج طريقة غير مباشرة. ألا يتعلق الأمر بمحاولة تعريف هذه المسألة. ففي فعل التعريف يتضامن هذا الأخير مع منطق الهوية. يريد التعريف الحصول على الوجود، أما الكتابة فلا تبتدىء إلا في المكان الذي ينتهي فيه فعل التعريف، على الأقل ما تمّ تعريفه سابقاً. ويعثر البحث في التعريف على أسماء. يندفع هذا التعريف نحو المصيدة المعروفة والمعترف بها والقائمة على ما يلي: الأسماء تفسّر نفسها بنفسها. تأخذ حقيقة الأسماء مكان حقيقة الأشياء، وبخاصة في الدائرة الاشتقاقية التي تتحرّك فيها الكلمات الأساسية للنقد الأدبي، مثل كلمات: شعر، نثر، بيت، نصّ (يعتبر هذا الأخير تحفة نادرة)، وهي كلمات يحكي بعضها للبعض الآخر أساطيره، أو يتكلّم عن ذاته، ولا تعلمنا شيئاً عما ننتظره منها. كان دي سوسير (Saussure) يقول بأن الانطلاق من الكلمات طريقة خاطئة.

إذن، يبدو الخطاب حول الكتابة دائماً كشكل من أشكال الواقعية المنطقية العتيقة. هذا بغضّ النظر عن التعارض ما بين المكتوب والصوت، من أفلاطون (Platon) إلى درّيدا (Derrida). فهذا الضجيج الخلفي تمثّله الإشارة بقياسها الضروري. وهذا الموكب هو رقصة حقيقية للموتى. ولقد انبثق عن ذلك أدب بكامله، بل حتى جنس أدبي يطالعنا لدى فرنسيس بونج (Ponge) وكلّ الذين قلّدوا هذا الانحياز للكلمات.

المقصود، إذن، هو البحث عمّا تقوم به الكتابة، وهو سؤال تعدّدي يتعلّق بكيفية الأشياء: كيف يدرج فيها الانسان الذي يمارسها. وهو السؤال نفسه المتعلّق بالذات، بصفتها وظيفة كلامية، حيث ينعدم التمايز/ التعارض بين ما هو فردي وما هو اجتماعي. انها مسألة تاريخانية خطاب يتضمّن التاريخانية الأساسية للغة الناطقة، بمعنى مسألة وظيفة اللغة الناطقة كإيقاع.

انطلاقاً من اميل بنيفينست (Benveniste)، أي بالعودة مجدّداً إلى هيراقليطس (Héraclite) ضدّ أفلاطون، وانطلاق أيضاً من هوبكنز (Hopkins)، يتعلّق الأمر بالتعرّف إلى حركة اللغة الناطقة ضمن الكتابة، مما يفسر التحوّل المتبادل الذي يعتري المفاهيم المخاطر بها. وإذ تحوّل الايقاع، تتحول نظرية الكلام مما يدل على أن النظرية نظرية نقدية. كل استراتيجية تريد الابقاء على الاشارة هي استراتيجية تقليدية. الاشارة والايقاع - الوزن، لا يتحقّق واحدهما بمعزل عن الآخر.

تختبر مسألة الكتابة الأفكار السائدة حول النطق. فهي المخترقة للنطق وللمجتمع. إنه نزاع الاشارة والقصيدة الشعرية. تتسبّب القصيدة في حدوث أزمة ونقد لمقولات العقلانية، وثلاثية عصر الأنوار، ألا وهي العلم، الأخلاق وعلم الجمال، وبخاصة علم الجمال بصفته مقولة. إنّه التضامن والتعايش ما بين الكتابة والحداثة، الحداثة بصفتها نظرية للأدب.

من هنا ضرورة التمييز ما بين الحداثة والطليعة، ما بين الحداثة والقطيعة، ما بين الحداثة والجديد من أجل الجديد، ما بين الحديث والمعاصر. هذا المطلق هو مطلب النقد بصفته دلالة للمستقبل. وهذا ما يشير إليه مشاهد الجملة في نصّ تزفيتاييفا. يزدوج النقد إلى تضامن ما بين الكتابة والأخلاق.

إن الوسيلة الأفضل لتوضيح ما يمكن أن تكون عليه روابط من هذا النوع، تكمن في تحليل الايقاع والعروض بصفتها ذاتية - خصوصية - تاريخية. هذا ما كان يقوله مالارميه (Mallarmé) في رسائله إلى فرلين: «إنّك متمكن من تركيبة كلامك».

كلمات بسيطة، لكنها تفسّر كل شيء. لقد أودعت في المتحف المقولات التقليدية التي تحيل إيقاع ما هو شكلي إلى ما هو عاطفي، ما هو عددي إلى ما هو صوفي، وإلى ما هو صوتي، والتي يسهم فيها التعارض القائم ما بين المكتوب والصوت.

والمقصود هنا معرفة ما يقوم به خطاب ما، لا ما ينطق به، بل ما يقوم به، والكيفية التي يقوم بها. لماذا يجب التأمل في الخطاب بعباراته ذاتها؟ بيد أن التفكير في الخطاب ثم من خلال عبارات لغوية، وذلك في تناقض صارخ لا يثير الانتباه. وهو تناقض يقتضي التفكير في الاستمرارية بعبارات لاستمرارية، ما أسماه دي سوسير بـ «التقسيمات التقليدية» المعجم وعلم التراكيب، في حين أن لعبة ما هو ترابطي وما هو تركيبي، والتي ابتكرها دي سوسير نفسه، تخترق تحليله الاستمراري (Analytique du continu).

سيادة اللااستمراري (الكلمة، الجملة، اللغة، الأصل، البنية)، تنتج وتقيم الجنّة المفقودة - الاستمرارية الأسطورية ما بين الكلمات والأشياء. وهي حواجز عديدة تعترض التفكير في الاستمرارية التاريخية الموجودة ما بين الكلام والذات، الكلام والثقافة، الأدب، المجتمع، التاريخ. وغياب العلاقات يلعب دوره ما بين الفلسفة واللسنيات، ما بين الألسنية ونظرية الأدب، الفيلولوجيا والشعرية، أو التحليل النفسي والشعرية.

إنه تعليم الجهل. وذلك لضمان معرفته على نحو جيد، مما يفسر أن النقد الذي يمارسه الايقاع يؤثّر على شعرية المجتمع. إذا كانت كل مماثلة للكلام استراتيجية، فإن كل مماثلة للأدب وللكتابة استراتيجية هي الأخرى. هذه المماثلة لا تفصح فقط عن المآل الذي تخصّصه للكتابة، وإنما تفصح أيضاً وبكيفية حتمية عن المصير الذي تخصّصه للكلام الذي نسمّيه كلاماً مألوفاً.

إن العلاقة الموجودة ما بين الكتابة والايقاع، بالمعنى النقدي، تبرز التاريخانية الجذريّة للخطاب، لأي خطاب، كما تبرز تاريخانية علامات الوقف، التي يعطي أغلبية علماء النحو الدليل على أنهم غير متمكنين منها. هذا العمل الصعب ينتظر مصحّحي النصوص التي ستصدر قريباً، بمعنى الاشراف على اعادة نشر هذه المؤلّفات. ولتخليصها من تلك التراكيب العتيقة، وجب تحديث علامات الوقف. سأعطي، في ما بعد، بعض الأمثلة.

عندما نتحدّث عن الشعر، نشير إلى ما يميّز عملنا عن باقي الأشياء، عما هو مألوف، عندما نتحدّث عن هذا المألوف، نشير، على خلاف ذلك، إلى كيفية اشتغالنا على الشعر والأدب، على اعتبار أننا في ميدان الاشارة الذي هو وحدة ـ ثنائية ـ وكليّة. إنه شعار: «كل ما ليس شعراً فهو نثر» الذي ينسب لأشهر لساني الاشارة (جوردان/ Jourdain). لذا يجب العمل على فحص هذا المفهوم المألوف للغاية: مفهوم الكلام المألوف، ذلك أنه قد يفاجئنا بثنائيته، يهرب، يُخادع خداع العقل.

للوهلة الأولى، يبدو هذا المفهوم ثنائياً، يشير في الوقت ذاته إلى شكل الكلام، إلى جزء محدود كذاك الذي نستعمله كل يوم، غير أنه يشمل كل ما يتعلق بالكلام إذا ما استثنينا الأدب. أما الشعر، فيشير وبكيفيّة غريزية إلى الكلام وإلى علاقة بالكلام تتستّر وراء شكل بديهي، كما لو أن العبارة تُظهر بكل وضوح طبيعة الكلام نفسه. من هنا، فإن عبارة الكلام المألوف هي عبارة منحرفة ووخيمة وبسيطة. تتطلّب موقفاً وتاريخاً محدّدين. حتى الوسائلية (Instrumentalisme) التي تلجأ إليها لا تثير الانتباه لشدّة ما هي مبتذلة.

إن عبارة «الكلام المألوف» ليست شيئاً آخر، إذن، سوى تبيان الاشارة، وذلك تحت مظهر الوسائلية التي تقلّص بدورها الكلام إلى ما هو إخباري وتواصلي.

من الممكن أن تنطوي العبارة على حياد ظاهر، يطلق عليه علماء الألسنيّة اسم

الكلام المألوف (Commonspeech)، وهذا يعني حياد علماء الألسنية أنفسهم، والذين يتكلّفون مظهراً علمياً للحديث عن الكلام المألوف. كما أن هذا الكلام الذي يطول اليومي نفسه يمكن أن ينطوي على انخفاض واضح لقيمته، وذلك تبعاً للصورة الهيدغرية التي تقيم تعارضاً ما بين الأصيل والمزيف. إذ تندرج الثرثرة (Gerede) وما يُقال (Man) في قياس المزيّف واليومي. وفي الجهة الأصيلة، هناك الشعر والفكر. ليس أيّ فكر طبعاً، وإنما الفكر الذي يتأمل في هذا الفكر الذي يميل إلى ما هو أصيل. إنها صيغة مجددة للثنائية الكلاسيكية بين الدنيوي والقدسي، ما عدا هذا التصوّر الذي يمارس تدنيس ما هو قدسي ويحجبه نفي مقصود، لكنها انكارات تثبت هذه الصورة، وهي «رطانة الأصالة».

تكفي مسألة بسيطة لتبيانه وذلك من خلال تفسير هيدغر لبيت شعري كتبه هولدرلين: «وما رأيته، فليكن المقدّس هو كلامي». ويكتبه هيدغر على الشكل الآتي: «القدسي هو كلام لي». هذه الصيغة القاطعة تضفي على الشعر طابعاً قدسياً. هولدرلين يشير فقط إلى التوتر الموجود ما بين المقدس والكلام. إنّه، على المستوى الشعري، أكثر حقيقية وقوّة. أما هيدغر، فيفصل بشكل جذري ما بين الشعر وبقيّة الكلام. وهو بقدر ما رفع من شأن الشعر، بقدر ما حطّ من قيمة الأشياء الأخرى. إنها مصيدة دخلها الكثيرون من مؤولي الشعر والمتفلسفين، وذلك ليصبحوا أسرى لها. عبارة «الكلام المألوف»، هي، إذن، العبارة الخرافية والخادعة للإشارة، لها صيغها الشهيرة كصيغة مالارميه «التحقيق العام»، أو ما قاله رولان بارت (Barthes) من «أن اللغة فاشيّة». لا تشير هذه العبارة إلى سجل، أي إلى «الكلمات البسيطة»، في مقابل كلمات الكتب أو الكلمات النادرة، الجملة السهلة كنقيض للجملة الصعبة. قد يمكن اعتبارها مجرّد أسلوبية إن اقتصرت ممارستها على هذه المسائل. ذلك أن نصفها بلاغة، ونصفها ألسنية، بالمعنى الذي تخلط فيه النثر بما هو يومي.

«نثر العالم» تبعاً لهيغل، وعالم النثر، لغة ـ كل ـ يوم، التي تخلط بدورها المقول والمكتوب في حالة من عدم الاكتراث لها دلالتها. المظهر الكلامي لعلم الوجود.

إنّ عبارة الكلام المألوف، بطابعها الشمولي والمندرج ضمن ما هو ثنائي، لا تعرف، إذن، شيئاً عن الايقاع بصفته لامتناهي الذات والكلام. إنها على صواب لمعارضتها للشعر. ذلك أنه إذا كان الشعر هو الكشف عن الايقاع بصفته إيقاعاً، مثل نهر الكلام الذي يتماهى معه الفرد مؤقتاً، فإن الشعر يقلب فكرة «الكلام المألوف»

ضدّها. وإذ يترك الشعر حديث يوم الأحد إلى قساوسة العبادة، فإنه يبيّن بأن الكلام في شكله العام كلام مألوف، وبأن الشعر يتألف منه. إنه الانجاز الذي بواسطته تكتشف الأشياء العادية الكلام على نحو كامل. وبفضل الشعر، إذن، ليس ثمة وجود «للكلام المألوف».

الاكتشاف الذاتي هو من إنجاز الكتابة. إنه المعنى الذي يكشف عنه الكسندر بلوك (Alexandre Blok) عندما يشير في كلامه الديني إلى رغبته في الكتابة «كما لو أن الخالق يراك».

لا يعرف الانسان مسبقاً إيقاعه، بل يقضي حياته في البحث عن هذا الايقاع.

إلحاد الإيقاع

إن نقد الايقاع هو نقد اجتيازي، كتلك السهام التي تتشكّل في لوحات بول كلي (Klee)، أي أنه يجتاز الحروف، وحيداً، لكن بطريقة تواصلية. يحكي هوميروس بأن الآلهة كانت تضحك في ما مضى. ثمة ضحكة للنظرية يتردد صداها عبر لعبة الكلام، ألا وهي ضحكة الايقاع. اضحكوا أيها المتشرّدون، أما أنتم أيّها الضاحكون فقد خُدِعتم. حذار أن تنزلق أرجلكم في علم العروض الاجتماعي، وتجدون أنفسكم عند نقطة البدء. الايقاع هو قصيدة الفرد، أي فرد كان، ما دام مجهولاً من نفسه. فعل الكتابة لا يعد كذلك إن هو غير الكلام، غير أنه قد ينتقل إلى شيء آخر. له أيضاً تقطّعاته. في كل مرة مهنة جديدة، ونسيان مقابل معرفة، لكل واحد موضوعه. ليس بملكية خاصة، ولسنا ملاّكه.

يعطي الايقاع للزمن نكهته، يجعل من الكلام مادة زمنية، ومن خلاله تغدو الحياة جملة أو فناً للجملة معاً.

العقل، مثلي ومثلكم، لا يعوزه الايقاع، لكنه غير قابل لأن يختزل إلى إشارة. اللاعقلنة التي تمارسها الإشارة على الايقاع هي، في الوقت نفسه، جزء من الاشارة، وقطيعتها للمعنى، رفضها من قبل العقل، تضامنها مع باقي الممارسات اللاعقلانية.

الرهان الاجتماعي والسياسي لنظريّة الكلام، يتشبّث بقانون الايقاع، بتاريخانيته الجذرية التي هي اللامتناهي الخاص بها، لامتناهي الدلالية والتي لا تقدر أية محاولة كليانية على استيعابها، أو أسرها.

إن كانت الذات طرفاً في هذا اللامتناهي، فهي ايقاع لنفسها، ولربما كان الايقاع مجرّد صراع ضد القدسي والهوية اللذان يعتبران استيلاباً أساسياً يبلغ درجة إبادة الذات.

إنها مادية الايقاع، ضمن (ولأجل) الكلام، بصفته تاريخانية جذرية، وبصفته أخلاقاً للذات. فهذه الأخيرة ليست سوى اسم وتأثير للايقاع. سوى عبوره. هكذا يبدو الايقاع، على نحو غريب، العدو المنافس لما هو ديني، وبكيفيّة دقيقة للعلاقة المفترضة ما بين الأخلاقي والديني، بنفس معاداته للاّتجانس ما بين العلم والأخلاق وعلم الجمال.

مهما تكن علاقة الأدب والفن بعوالم الدين، بما فيه الفن الديني، (وبالأخص آداب الكلام، لأنها هي الكلام، ولأنها تصنع الكلام)، فهما، بفضل الايقاع، ملحدان أصلاً. ايقاعات غير قابلة للاختزال، في النطاق الذي يجعل منها فناً. وهذه مسألة أخرى تختلف عن مسألة العلاقة بالإلهي أو القدسي. إنها ايقاعات (تعمل) ضد تاريخها نفسه، هذا التاريخ الذي يحاول أن يجعل منها شيئاً دينياً. ايقاعات تسهم في القدسي إلى حد نسيج الكلام واللغة. وإذ ذاك فقط تصبح لغات القدسية لغات مقدسة. أما إلحاد الكلام فيظهر على بعض الحروف الكبرى.

تلعب التقاليد الأدبية والثقافية، والأفكار السائدة عن عبقرية اللغات، دوراً تقدسياً. قد نكتب ضد لغتنا الأم، كما قد نكتب بها. نكتب ضد «جمالها». التضامن الوحيد ما بين الايقاع والذات يصنع، في الوقت نفسه، خرافة الحداثة، بما تتضمنه من طابع غير محسوس في الحاضر، أو في الحاضر بعد فوات الأوان، إذ أن هذا الالحاد الخاص غير مرئي، غير مسموع في الأمكنة الأخرى لما هو اجتماعي، والتي تحمل صدى الاشارة، وتعجّ بقياساتها، موحدة لعاملها الديني الخاص.

لا يفصل الايقاع ولا يقارب بين علم الجمال والأخلاق لصالح هذه الأخيرة. التضامن ما بين الكلام واللغة والأدب، ما بين الكلام والتاريخ، لا يستهدف، على العكس، سوى الاعتراف باستمرارية الأفراد، بتاريخيتهم الجذريّة، وذلك بفضل الايقاع كابتكار متكامل.

الايقاع، أخيراً، هو علم المعاني، كما أنه أخلاق للتاريخانية: إنه شعرية المجتمع بواسطة شعرية الكلام. كلاهما ضروريان لفكر ما هو سياسي والذي لا يعرف شيئاً عن هذا، ولا يرغب في معرفته.

الشعرية السلبية للإيقاع هي نقدها لعلوم العروض الاجتماعية. تلك العلوم

الشعرية التي تبدو كأنها شعر. علوم عروض تاريخية تغذّي واقعية لغوية، عشائرية إجماع، حيث يعطي مفعول الكتلة وتضليل التواريخ الثابتة دلالة فلكية للثورة، ولا يعطيها دلالة سياسية.

هل نستمر في اعتبار الفكر فكراً إذا لم يشتمل على ما هو فجائي؟ اللهم إلا إذا خلطنا ما بين الفكر والفكر الجاهز الذي يجعلنا نفكّر على نحو سواء. وذلك في لحظات مضبوطة مسبقاً، من طرف سيّد الحقل.

يُظهر الكلام التواجد المستمر في المجتمع القائم على لعبة نزع التاريخانية. نغيّر الكلمات (كما تغير المؤسسات أسماءها) دون المساس بالأشياء. أمراؤنا واقعيون كبار. تُصبح مذبحة ما هي العملية التي قد تجنّب وقوع حمام دموي. لا يقتل الحزب الشيوعي الصيني إلا أعداء ـ الثورة. هذا الابتذال الذي يتكرّر إلا ما لا نهاية هو، بلا شك قديم قدم الكلام، بمعنى قدم المجتمع. والسياسة تعطيه حجماً أكبر.

منها يتغذّى بعض الفلاسفة. المفعول الهيدغري يملأ القرن مثل غاز، غاز لا مرئي، لدرجة أن الأغلبية التي تستنشقه كلما استعملت كلمة، لا ترى هذا الغاز.

إن واقعية الكلام هي أكبر عدو للفرد. لهذا السبب، فإن القرار المتخذ لصالح الايقاع هو قرار التاريخانية الجذرية للكلام، أي للذات، أي للقيم. وتؤلّف جميعها استراتيجية واحدة، استراتيجية التاريخانية التي هي استراتيجية الحداثة. بها الكتابة هي الثقافة، وليس نقيضها. لا القافية ولا اللغة يعارضان الحياة. أولئك الذين يعتقدون بأن الكلام يُعارض الحياة يطبّقون العدالة بأنفسهم على أنفسهم. إنهم أسرى العلاقة. تجنّبوا، إذن، الكتابة.

لكنّ القصائد التي نعشقها ونعيد قراءتها، والتي تتابع تغيير الكلمات، تعرف جيداً العكس. وتنتج هذه القصائد الكلمات، ويتملّكان معاً، ونحن معهما، القافية والحياة.

هنري ميشونيك

[باريس]

برنار نويل
(Bernard Noêl)

الشعر والشفاهة

إلى أدونيس

١ ـ الشعر، إلى أين؟

السؤال إكراه.

الجواب، أيضاً، إكراه آخر ـ بالنسبة إليّ. لأنني لا أقول كل شيء، لا أتمكن من قول كل شيء.

وأودُّ، هنا، أن أتوقف عند مسيرة، ولكن بهدف بناء اللحظة التي تتغير فيها طبيعة ما كان ذاتياً من خلال تعبيره نفسه فتصبح آخر ـ تصبح الآخر.

وإذ أبحث عن هذا التعبير، فإنما أبحث عن الوضوح، لكني ألاقي ظلاماً عنيداً يواجهني بحدَّة.

أوليست الظلمة هي، بالضبط، ما كنت أرغب في إيضاحه: قوام اللغة الذي أبتغيه وأريد تسليمه في آن؟

محاولاً التعبير عن هذا القوام، أستبطن ظاهراً؟

أعود إلى السؤال، إذن، كما إلى السكين والشفرة: أي مستقبل للشعر؟

هل سيستمر الشعر كنوع مستقل، أم أنه سيتخذ أشكالاً أخرى؟ وإذا ما اتخذ أشكالاً أخرى، هل يظل الشعر شعراً؟

لقد درجَتْ العادة، في وسائل الإعلام السائدة، على اعتبار الشعر شيئاً مهملاً لم يعد له اعتبار منذ زمن طويل.

لكننا نستطيع أن نبيّن بسهولة أن الشعر في القرن العشرين، وفي اللغات الأوروبية كلها ـ اللغات التي يفترض الإعلام أن الشعر قد مات فيها بالأخص ـ هو على العكس من ذلك، وهو يبقى الأكثر نبضاً بالحياة في حساب الزمن. وتأكيداً على ذلك، يكفي أن نشير، على سبيل المثال لا الحصر، إلى ريلكه وسيلان في المانيا، واكيلوف في السويد، ومونتالي واونغريتي في ايطاليا، وستفنز وهوبّن في الولايات المتحدة الأميركية، وإليوت وأودن في انكلترا، وسرنودا وخيمينث في اسبانيا. . . وهذه بعض الأسماء التي نكتفي بذكرها هنا، بينما هناك أسماء كثيرة غيرها لا تقلّ شأناً وأهمية.

والحقيقة أن وسائل الإعلام لا تُهيمن إلا بتجاهلها لما ينازعها ويعترض عليها. والشعر، لمجرّد وجوده، اعتراض عليها، لأنه يمثّل النوعية فيما وسائل الإعلام لا يعنيها سوى الكميّة. إنها مرادف للآني من الحوادث الجارية على اختلافها وتنوّعها، بينما الشعر يستخفّ بهذا الآني ويسخر منه.

من هذا المنطلق، يصبح الشعر مركز المقاومة بالنسبة إلى اللغة الحيّة ضدّ اللغة الناجزة، الناقصة والمبتذلة. الشعر هو حيوية اللغة دونما حاجة إلى التأكيد على ذلك: إنه هذه الحيوية بالذات وبصورة طبيعية. ذلك أن موقعه يقتضي ذلك. وهو يجدّد نشاطه باستمرار بما يحييه، وبما هو نبع وأصول.

إن مستقبل الشعر هو في أن يكون نبع المستقبل لأن الشعر بداية دائمة.

عليّ الآن أن أدافع عن هذه الفكرة الأكيدة في حين أنني أتمنى الانسحاب من أمام هذا التوكيد لصالح الحركة نفسها.

ولقد ابتكرت لنفسي أسطورة تساعدني على موضعة أصل الشعر واستمراريته.

تتميز القصيدة فوراً بطريقة توزُّعها على الصفحة: واقفة أو عمودية.

وأتخيّل أن هذه العمودية تحفظ الأثر، وتقلّد فعل البشرية المؤسّس لأن الانسان تأنسن حين انتصب، حين وقف.

والإقبال على فعل العمودية لا يعني فقط التملُّص من الوضعية الأفقية، بل يعني كذلك تحرير اليد التي باتت تستطيع ـ بعدما لم تعد موظفة في خدمة السير ـ أن تتجهز

وأن تسمح للفم بالأخص أن لا يعود مجرد عضو يُمسك به (وهذا ما يمكن أن نلاحظه عند معظم الحيوانات) ليصبح عضواً للكلام.

ولقد طوّر الفم، شيئاً فشيئاً، أداة الكلام في حين كانت اليد تتجهّز بأدوات تقنية. الكلام يحفظ ويبلّغ، يخلق الذاكرة والماضي، يُسمي كل ما يسكن المدى، يصوغ الوقت، يروي، يبتكر... وهكذا تمضي عشرات الألوف من السنوات قبل أن يتّحد الفم واليد عبر الكتابة.

ما هي الكتابة؟ إنها تدوين الشفهي في نسق التصويت المتعاقب. وهذا يعني الامتثال لتخطيط زمني، سيصبح، هو نفسه، النّسق المنطقي للحكاية ولتطور الفكرة في الوقت نفسه.

اعتمد الشعر، أولاً، على المظهر الآتي: سار كالصوت الذي يسير كالوقت. ولذلك كان ثمة حاجة ملحة لكي يُسمّي العالم والأشياء والأجداد والتواريخ والآلهة والوجه وباقي أعضاء الجسد لحظة جماع.

ولقد استطاعت هذه التسمية أن تمثّل دورها: فالشاعر وجد نفسه في عالم مليء بالإشارات والرموز. في عالم أسره الإيقاع المميت لمنطق الوقت. وهذا ما دفع الشاعر إلى التمرّد ضد الحدة التخطيطية للكلمة، فحاول أن يغيّر بنية الشعر التي أصبحت عموديتها مركزاً للمقاومة ضد النّسق.

هذه هي بداية ما نسمّيه الحداثة.

لقد عمل المجاز، كما الصورة الشعرية، على نقض كل نظام المراجع الذي يربط الكلمات بالأشياء ويبرّىء اللغة.

وهكذا، فإن اليد التي تكتب لم تعد مقيّدة بإيقاع الفم. راحت اليد تكتب في اندفاع الكلمات وارتقائها الغامض. تثور اليد، اليوم، ضد الفم.

[فعل النظر يتقدم على فعل النطق بشكل غير محدود.
كان فعل النظر، ولفترة طويلة، هو الفكر كلّه.
كان فعل النظر يعني أن تضع سماء في الرأس.
وأن تضع هواء. فضاء بأكمله.
وعندما انضاف فعل النطق إلى فعل النظر، انتقلت العين إلى الفم.

عندما انضمّ فعل الكتابة إلى فعل النطق، نزل الفم إلى اليد.
نزول يحتوي أيضاً على شيء من العين، لكنها العين التي تخضع دائماً لمراقبة الفم.
اليد، من جهتها، تريد أن تلغي هذه المراقبة:
تريد أن تُفضي إلى العين بلا وسيط
مثلما تفعل حين ترسم.
والصورة تضع شيئاً من النظر في الكتابة، لكنه نظر غير بصري. وصورة النص تُفصح من الداخل عما لم تره العين أبداً، عما لن تراه أبداً، لأن السماء الداخلية لم تعد في حاجة إلى الآخر لتفسح المجال للرؤية...].

أكرّر: عمدت الكتابة، طوال تاريخها، على تدوين الشفهية، وهذا ما كرّسها لمنطق الخط الزمني. أما الشعر، فإنه يحضر من جديد، ومن خلال تمرّده على هذا الخط، ليعيد ابتكار أصل ما. ولا يكتمل هذا الحضور إلا في فضاء تغيرت معه طبيعة الصفحة التي ينتصب فوقها.

والصفحة التي تنتصب فوقها القصيدة اليوم لم تعد مجرّد متّكأ بعدما أصبحت مماثلة للمدى الذهني.

عليّ أن أتكلم، الآن، على هذا المدى وأنا أعي أنني أتصدّى له بمفردات غير ملائمة وغير وافية.

لكن، قد تساعدني على توضيح قصدي الحكاية الآتية.

إن اهتمامي بالنثر هو اهتمام يومي احترفته ككاتب أبحاث وروايات.

ولقد استطعت منذ سنوات، بفضل منحة، أن أسكن في دير قديم في «شارترو» وأُخصص الوقت اللازم لكتابة رواية. والرواية التي بدأت أكتبها كانت تتناول نظرة التمثُّل وتاريخه انطلاقاً من آلة تساعد على رؤية الصور الذهنية وعلى التفكير بالبصر، لكني سرعان ما أدركت أنني لن أستطيع كتابة هذه الرواية لأنني لا أحتمل التمثّل، وهذا ما منعني من متابعة المشروع. حالة العجز هذه التي رافقتني أسابيع عدة جعلتني أشعر بيأس قاطع لم أخرج منه إلا حين اتصل بي صديقي الناشر طالباً مني، بلهجة عنيفة، القسم الأخير من قصيدة كنت قد سلمته منها القسمين الأولين منذ فترة طويلة. ولكي أردّ على طلبه، كتبت هذا القسم من القصيدة المعنونة «الصيف لغة ميتة»، واكتشفت أثناء الكتابة أن القصيدة حدث يتفتّح في المدى الذهني مثلما يرسب في مدى الصفحة.

أريد أن أقول هنا إنه لا يوجد أي فرق بين الحادث الشفهي ـ الذي كان ظهوره معداً ذهنياً من خلال الانتظار، ومن خلال الوضع الفاعل للانتظار ـ وبين الكلمات المكتوبة في مدى الصفحة. وهذا يعني أن بين الحادث والكتابة لا يوجد أي توسط، ولا أي تمثُّل. الكتابة هنا هي بالضبط التكثُّف الشفهي للحادث الشفهي، حتى ولو خضع هذا التكثُّف لاحقاً إلى تشكُّل وصناعة.

هنا أيضاً، كان عليَّ أن أفكر في الحادث الشفهي للشعر وكذلك في المدى الذهني. كان عليّ أن أفكر وأتأكد من أن لذلك كله صلة مع رفض خطوطية معينة (Linéarité) ومع الفسحة الداخلية الناتجة عن الانتظار.

ما هو التعبير غير التمثيلي في عالم تعمل وسائل الاعلام على تحويله إلى تمثّل صاف، إلى مظهر وحسب؟

ما هو التكثُّف الشفهي؟
وما هو المدى الذهني؟

الإجابة عن هذه الأسئلة أعمل عليها وأنا على يقين ـ ويقيني غير مكتسب دفعة واحدة ـ من أن الشعر هو تجربة الحدود الداخلية للتعبير الشفهي، فبملامسة هذه الحدود، يلامس الشعر الأصل والمستقبل في آن.

ومن المفترض البدء بأركيولوجيا المدى الذهني. وسأكتفي، هنا، بأن أُعيِّن الفصل بين المدى الخطِّي (Linéaire) الذي صاغت أشكاله فنون الذاكرة ـ تلك التي ابتكرها اليوناني Simonide de Céos في القرن الخامس قبل الميلاد ـ وبين المدى الرحب الذي افتتحته القراءة الذهنية.

تذكّروا قصة القديس جيروم . . . ذات يوم، وبينما كان جيروم يقرأ في قلّيته، دخل عليه أحد اخوته الرهبان الذي لم يلبث أن فرّ هارباً مذعوراً بعدما لاحظ أن شفتي جيروم لا تتحركان . . .

لقد توقفت شفاه القراء عن الحركة بدءاً من القرن السادس عشر. كانت القراءة الصامتة تفارق الفم ومفاصله لتغوص عميقاً في المدى الذهني. وهذه القراءة الضمنية غيَّرت كلياً العلاقة مع النص الذي لم يعد يحثّ على احتداد خطي (Linéaire)، بل على علاقة رحبة.

ولقد تم الانتقال من مدى إلى آخر منذ القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر. ونص مالارميه وعنوانه: «مغامرة» (Le Coup de dés) هو، بالتأكيد، النص «الرحب» الأول.

الشفهيّة تفترض التذكُّر، ويقتضي التذكُّر بنياناً صارماً للمدى الذهني. إن ابتكار المطبعة وضع الكتاب والمكتبة في تصرف الجميع: حرَّر المدى الذهني بتجسيد الذاكرة. ومنذ ذلك الحين، لم يعد الفم أداة للكتابة والقراءة.

ولقد نتج عن الكتب وعن عالم الكتابة اللانهائي مدى آخر أيضاً، وهو من طبيعة جديدة تتفتّح في تواصلها. أما الحادث الشفهي الذي يولّد القصيدة ويتجسّد فيها، فإنه يطرأ داخل هذا التواصل حيث نتحد مع الكتب كلها وننفصل عنها في وقت واحد، بطريقة تجعلنا نقيم مع ما تتضمنه العلاقة نفسها التي يُقيمها الإنسان مع الجنس البشري.

ويتأتّى ظهور الكلمات فينا من حركة الانتهاء والانسحاب هذه. فالكلمات، بوصفها حادثاً شفهياً، تنفصل عن مرجعيتها مع الأشياء ولا تعود قائمة بالفعل إلا من خلال واقع ثان تنتجه الكتابة شيئاً فشيئاً.

القصيدة ثَوَرانٌ في المدى الذهني للمادة التي يتألف منها هذا الواقع الشفهي البحت. ويتوقف شكلها فقط على العمل الفردي على اللغة وعلى المدى الداخلي الذي يتجلّى فيه هذا العمل.

بتمرُّدها على الفم، تُطوِّر اليد مباشرة الحافز الشفهي: تكشف عن السطر، تقوّمه فيستقيم جسد القصيدة.

٢ ـ الشفاهة

كلما راودتني كلمة «شفهية» تذكّرت عبارة لبول كلي. وهذه العبارة التي تقلقني وتسائلني ولا أعرف في أي نص طالعتني للمرة الأولى، هي الآتية: «أقراط المرئي الصوتية».

يسائلني تآلف البصر والصوت، المرئيّ والمسموع. وفي عملي ككاتب، كما في حياتي، فإن كل شيء يجري بالأحرى من جهة البصر. من جهة الصورة ومسائل تمثيل

الأشياء. ومما لا شك فيه أنني لم أطلب أبداً حصة الشفهية في التمثيل. أما التسلسل الذي يشغلني فيمكن أن ألخصه على هذه الصورة: العين تتلقّط بالمرئيّ، وهذه هي الفكرة الأولى. الصوت يتعلّم ترجمة هذه الفكرة البصرية إلى أصوات، وهذه هي اللغة. اليد تخط اشارات والإشارات تُنوِّط الأصوات، وهذه هي الكتابة.

وهكذا، فإن الكتابة هي الشفهية وقد أصبحت خرساء لأنها بدأت تخاطب العين وليس الأذن. فالكلمات المكتوبة، إذاً، ألفاظ مجمدة. لكن تعبير «كلي» (Klee) يؤكد لي أن العيون ليست مصابة بالصمم. . . وبنتيجة ذلك، لا بد من دورة عضوية بين مختلف الحواس مما يجعل المرئي والمسموع على تواصل.

ما يرسخ عندي هذا الاعتقاد هو أن الشفهي (L'oral) يفترض ذاكرة تكون فاعلة ومركبة، وأن عملية التذكُّر الأساسية ملازمة لتصوير الفكرة. وما تمليه الذاكرة شفهياً على الفم هو ما كانت قد حدّدت كتابته في ذاتها من خلال البصر الداخلي.

ويوجد، بالتأكيد، تمارين صوتية خاصة لتقوية الذاكرة ومنها تتأتّى أشكال الشعر الثابتة، إلى جانب القافية والجناس والسجع ومجموع المقاطع اللفظية. ومثلما يقوم الشعر على هذا الإيقاع، فهو يقوم أيضاً على سلسلة من الصور. إنه، وبشكل مباشر على ما أعتقد، تكثف المتخيل، أي أنه لا يفرّق بين ما يلازم البصر وما يلازم الأذن أو ما يحاصرها.

الشعر لا يفرِّق.

هذا، وإني أشعر أن الغرب هو المكان الوحيد الذي تم فيه ابتكار كتابة قادرة على تسجيل الأصوات بشكل كامل. في الأمكنة الأخرى، لم يكن هناك، في مجال الصوت والموسيقى، إلاّ مذكرات.

هل أن الكتابة الموسيقية هي أكثر ما يبعدنا عن الشفهية أم أنها، على العكس، هي أكثر ما يجمع بين الأذن والعين؟

لقد حرَّرنا ابتكار المطبعة من التذكُّر. والناظمة الآلية زادت أيضاً في هذا التحرُّر. ولن نعود، من الآن فصاعداً، نبلور الصُّور الذهنية انطلاقاً من الشكل الشفهي إذ صار بإمكاننا أن نلتقطها مباشرة ونصوغها، في اندفاعها وسرعتها، في الكلمات وبدون المرور بمرحلة انتقالية. وما تزال الكتابة هي الوسيلة الأمثل لالتقاط هذه السرعة، غير أن الكلام ـ الكلام «المصعَّد» ـ قد يتمكن مجدّداً من ذلك، في يوم من الأيام. في أعماق

أنفسنا، توجد هذه الهمهمة، هذا الهدير، هذا الخفقان. . . هذه الشفهية التي تستولي على كل الحواس قبل أن تعبّر عن نفسها بالكلمات. ولكن إذا كانت الكلمات تتحدّث إلى الأعين، أوليس ذلك لأن نَغَم الأعين هو ذاته فضاء الرأس؟ وأن الشفهية تفتح الفضاء نفسه، وتتداخل فيه؟!

٣ ـ اللغة والشيطان

[حوار أجراه شوقي عبد الأمير]

شوقي: إلى أين أنت تتّجه في كتابة الشعر وفي تأريخ المستقبل وفي الإبداع ككلّ؟

برنار نويل: أتجه نحو هذا الحلم: إلغاء كل الاختلاف بين فعل الكتابة وفعل الكون (Être). حتى الآن، يعبّر فعل «ذهب» عن مسافة. لغتي الفرنسية ليست فعّالة إلا في الانتقال: إنها تذهب. أن تكتب يعني أن تذهب. ومع ذلك، فإني أشعر حيال هذا الرحيل المزدوج للكلمة وللفعل بوعد معاكس لحركتهما: وعد تأجيل ومُراوحة، لكنه لا يمكن أن يكون توقُّفاً. . . قد يكون توتُّراً، اهتزازاً يحتوي في حدّته على الحركات كلها ويحقق في حاضره مصادفة المستقبل والماضي. وقد يكون لهذه المصادفة شكل الفضاء والنظرة الواضحة. شكل بلا شكل، مادي كالهواء، وهو مبثوث بدقة كبيرة لدرجة أن جوهره محتوى فعال يخلق مكانه. . . وهكذا، فأنا أود لو أقطن نهائياً هذا المكان الثابت في ذاته والمتحرك في حدوده: مكان النظر هذا الذي هو أيضاً مكان كتابة القصيدة لأن البصر هو الكلمة الأولى. . .

شوقي: أن تكون عارياً في اللغة يعني أن تكون مجرّداً. وأن تكون عارياً في النظر يعني أن تذهب أعمق ما يمكن. وأن تكون عارياً في الجسد يعني الحبّ حين يتجسّد. هل يمكن القول إن العري هو الذي يوحّد بالمعنى الذي يعطيه هيراقليطس للنار؟

برنار نويل: العري حالة من حالات الجسد، وهي حالة واقعية ومجازية في آن: نتعرى لكي نكون أكثر انفتاحاً على التواصل، لكن هذا التجرُّد المرئي والذي يثير اللمس هو أيضاً مزدوج لأنه يتم عبر الاحتكاك بالجلد، ويمكن أن يتم أيضاً من خلال العينين. إن نظرة عارية ـ أو بالأحرى ان وعي عري نظرة بتأثير احتكاكها بما يطالعها ـ تمنح إدراك المدى صفة تواصلية قوية جداً. عندئذ، لا يعود المدى فقط هو الفرجة التي يتوزّع من خلالها نظري، إنما ينحلّ أيضاً في عينيّ وفي ذاتي. وهو يجعل الداخل شبيهاً بالخارج.

يوحّدني. وهذه الوحدة خفيفة. تمنح الجسد توثُّباً. وهكذا يصبح المدى الذي أُفكر من ضمنه مطابقاً للمدى الذي هو نظري أنا. لهيب الهواء في كل مكان: في لحم العالم كما في لحم الجسد.

شوقي: إذا كان صمت القراءة الفردية يخون اللغة المكتوبة، فإن هذه اللغة، إذا ما تُرجمت، تكون عرضة للخيانة من جديد. يخونها منطق لغة أخرى. ماذا يتبقّى من الصوت بوصفه حاسّة في عملية التواصل؟

برنار نويل: لا شك أن ثمة مراحل مختلفة في تطور اللغة المكتوبة. وسأتوقف هنا عند اثنتين منها فقط. لقد ظلّت اللغة المكتوبة طوال قرون بمثابة شفهية مدوّنة، ثم أصبحت، مع مرور الوقت ومع ابتكار المطبعة، ذهنية محسوسة. ومنذ ذلك الحين، لم يعد «صمت الكتابة الفردية» يخون الكتابة بل يطوّرها (بالمعنى التصويري) (Photographique) داخل المدى الذهني (للقارىء) حيث تولد ثانية. فالترجمة تخون الدال (Le signifiant) لكنها تستطيع أن تكون أمينة للمدلول (Le signifié). واللغات التي يطغى عليها الدال، كالعربية مثلاً، فإنها معرَّضة للخيانة أكثر من تلك التي يسود فيها المدلول. وبما أن الشعر يولي أهمية كبرى للدال في اللغات كلها، فإنه، بالطبع، الأكثر تعرُّضاً للخيانة. لكن حين يصبح الشعر ذهنياً، فهو يمتزج مع المدى أكثر من امتزاجه مع الصوت. والسؤال: هل أن هذا المدى قابل لكي يكون مترجماً بالتحديد؟ من الممكن أن يوحّد كمثل نار هيراقليطس... أما الصوت، فهو بلا شك إضافة من إضافات الحواس، لأنه يحتوي على جسد وعلى حضور. وهذا يعني أنّه يضيف إلى الرنّة وإلى الحاسة نوعية حضور المتكلّم، تماماً مثلما تنمو النُّوطة من النوعية الخاصة للآلة الموسيقية.

شوقي: الشفهية في الشعر، إذاً، هي التفكير في الآخر حتى في حال الكتابة. هذا، ليست الصفحة البيضاء سوى شاشة للتوصيل. لكن الكتابة، بالمعنى الغربي، هي ببساطة الصفحة البيضاء المعتمة مثل مرآة لا نرى فيها إلا وجوهنا فقط. أما الآخر، فإننا نكتفي بأن نتواصل معه في وقت لاحق.

برنار نويل: التفكير هو، بحد ذاته، حركة نحو الآخر. لكنه الآخر الذي لا يمثّل أحداً بالضرورة. إن هذه الحركة نحو الغيرية تحيي الكتابة. ثمة دائماً آخر فينا، ينادي ويجعلنا ننتقل داخل أنفسنا بالذات. من هنا، فإن رسوخ «الأنا» وهمٌ. وحتى حين أتلفّظ

بـ «الأنا»، فكأنني أستجوب شخصاً آخر وأواجهه. . . الصفحة البيضاء ليست شاشة. إنها المدى الذي تعبّر فيه «الأنا» عن تحرُّكها من ضمنه. لذلك ليست هي بالمرآة: إنها، أحياناً، مكان تسكن فيه بصمات تجربة الغيريّة. وفي حين لا يستطيع الكاتب أن يستقرّ في هذا المكان، فإن القارىء من بعده ـ في وقت لاحق إذاً ـ سيجد ما تركه الكاتب، وما أضاعه، بعدما انتقل إلى موضع آخر. تُمثّل الصفحة بالنسبة إلى الشعر هنا، ما تمثّله الصحراء بالنسبة إلى شعركم، أي أرض المطلق والوَهم، المطلق والسَّراب.

شوقي: الحداثة، هل هي حديثة؟ وماذا تعني الحداثة؟ ومتى أصبحت مفهوماً أدبياً وليس مفهوماً نقدياً؟ أعتبر، على سبيل المثال، أن قصيدة جلجميش أكثر «حداثة» من شعرنا العربي في الوقت الراهن.

برنار نويل: ظلت كلمة «حديث» تعني ولمدة طويلة الـ «حاليّ» والـ «معاصر». وكانت هذه الكلمة تُعبِّر عن حالة في الزمان ولم تكن تعبّر عن قيمة. ولقد تغيَّر معناها مع الحركات الطليعية المتعاقبة منذ بداية هذا القرن: أن تكون حديثاً لا يعني فقط نوعية الـ «حالي»، بل كذلك نوعاً من «ما فوق الحاضر» الذي يتعهّد بالمستقبل ويؤمّن توجيهه. «الحديث» يستولي على المستقبل حتى لا يُعرف من خلال الحالة الحاضرة، وتجمع «الحداثة» كلّ هذا التوثّب الذي لا يكفي الحاضر لا لفهمه ولا لحمله. وهكذا، فإن «الحداثة» هي مفهوم المستقبل حول الحاضر من خلال تغير لبق للوضع. . . إن وفرة الطليعيين ـ وادعاءاتهم التماثل مع معنى التاريخ ـ قضى على قيمة كلمة «حديث»، وكلمات أخرى كثيرة. أفلست الحداثة من خلال تهوُّر سوق الفن والابتذال الضروري الذي تفرضه. وقد كان يمكن للحداثة أن تصمد في مجال الكتابة لولا خيانة كتاب النظرية الأدبية. . . غير أن ما يصمد بوجه الوقت هو «حاليّ» دائماً بلا شك، وحاليته غير زمنية و «حديثة» باستمرار. . .

شوقي: بإمكاني أن أقول لك إن الله، في الإسلام، أثبت وجوده من خلال الفعل، تماماً كما في اليهودية والمسيحية حيث ظهر الله لشعوب موسى ويسوع بوصفه معجزة (ولادة من عذراء، شفاء المرضى، إحياء الموتى. . .)، لكن ما قام به محمد، في الاسلام، لا يمتّ إلى ذلك بصلة. ذلك أن الدليل على وجود الله هنا هو قصيدة أعلنت تفوّقها على شعوب الجزيرة العربية حيث كان الشعر قد بلغ أوجه. قصيدة الله هي الابتكار الأكثر أهمية في اللغة العربية منذ ولادتها. والآن، ماذا تفكّر بمسألية الشعر هذه:

لغة تحوي الله في ذاتها؟ لقد جاء في التوراة أن «الكلمة صارت جسداً»، أما الله، بالنسبة إلى الإسلام، فهو كلمة وصوت. . .

برنار نويل: إن لغتي تحوي الشيطان في ذاتها بالأحرى. . . وذلك منذ أن أصبحت وسائل الإعلام وسيلة أساسية لنقلها، ومنذ أن قام جهاز التلفزة مقام فمِ الأم. إن لغة تحوي الله لا بد وأن تكون مليئة بالمعاني، فهي لا تكتفي بأن تسمي وتعبر، بل إنها تبتكر. أما اللغة الاعلامية، فإنها تفعل العكس تماماً ويقتصر دورها على الخداع من خلال توظيف اللغة وجعلها تخدم الأنباء والاعلانات بطريقة فيها ابتذال وتواطؤ. . . ولا أدري إذا كانت الكلمة، وقد صارت جسداً، حكمت على نفسها ألّا تكون إلّا مظهراً. ومن المحتمل أن يكون اليهود قد أرادوا إبعاد هذا السقوط، بتحريمهم الصور، على عكس المسيحيين الذين عملوا على إبرازها. ولا ننسى أن المسيحية استمالت، أولاً، شعوباً من الأميين، لم يكن باستطاعتها أن تتوجه إليهم إلا عبر الصور. اللهم إذا كانت (وهي التي أتت بعد الصُور الوثنية) لا تؤمن بقدرة الكلمة وحدها. . . وإذا كان الله مثبتاً من خلال القصيدة، فإن يسوع مثبت من خلال الصليب: المقارنة مرعبة وأخاف أن أتوقّف عندها. . . فالمسيح، بصعوده إلى الصليب، حنث بيمين الكلمة إذ قدّم الجسد كإثبات. . . انطلاقاً من هذا، كل شيء كان يمكن أن ينقلب، وكان بإمكان الجسد أن يصير ـ أو يصير ثانية ـ كلمة لو أن المسيحية لم تنكر الجسد باسم تضحية سبق أن اكتملت ومقدَّر لها أن تبقى فريدة. . . كنت أشعر دائماً أن موت الله لا بد منه لولادة القصيدة، لأن القصيدة هي تفوقها نفسه. لكن موت الله أيضاً شرط لكي يعود الجسد كما هو: مقرّ الكلمة، محوِّل الهواء إلى نَفَس. . . لا أعرف لغتك، لذلك فأنا لا أستطيع أن أتحقّق إلى أي حد هي الله الذي تحويه، لكن من خلال محاولات الترجمة التي أجريتها معك بالأخص، شعرت بالفعل أن هذه اللغة كانت كلمة، أي أنها كانت شعراً بلا واسطة. ومن الواضح، بالنسبة إليّ، أن مجرّد النطق بهذه اللغة هو عمل مبدع بحد ذاته. وهكذا تصبح العربية لغة قبل أن تصبح كلاماً، بينما فرنسيتي تجهد دائماً لتتخلّص من الكلام حتى تذهب نحو اللغة، وهي لا تتوصل إليها إلّا عبر ومضات متتابعة، وعبر محاولات لكتابة القصيدة. . .

شوقي: ما هي أبرز التجارب في الشعر الفرنسي اليوم؟ إلى أين يتجه الشعر في لغة باتت تقع شيئاً فشيئاً في النمطية؟

برنار نويل: يواجه الشعر الفرنسي اليوم رفضاً من قِبَل الجماعة الناطقة بالفرنسية،

وكذلك من خلال محاولة التدمير الذاتي الذي يمارسه هو على نفسه. لكن الغريب في الأمر أن هذه الحالة قد تكون من حظّه، لأن الشعر هنا لا يسلّم بشيء: لا للوظيفة الاجتماعية، ولا للتاريخ. ولا يبقى أمامه، على نحو ما، إلا أن يختبر نفسه ليؤكد على وجوده المستمر، إذاً «الخالد»... وترتبط جميع التجارب المهمة بالبحث عن هذه الحيوية الأساسية، بما في ذلك محاولة تحريض الشعر نفسه على بلوغ رمقه الأخير... بالنسبة إلى جيلي، كانت المسألة الأكثر أهمية هي رفض «الشعرية»، بما هي إغواء اللغة التزييني البسيط، لصالح «القصيدة»، بما هي التشكّل الحقيقي للغة... في العالم الشاماني (Chamanique)، يبقى الشيء مترمّلاً حتى لحظة تسميته، ويجب تعيين الشيء باستمرار. أما عندنا اليوم فالكلمة هي أرمل الشيء. لكنها لا تبقى أسيرة هذا الترمّل لأنها تصبح شيئاً محسوساً كما تصبح تكثّفاً ذهنياً. ذلك أن الفعل (Verbe) يخضع لتحوّل مستحدث يجعله يتجسّد في نفسه بعدما يكون قد خلق الوعي والتجسّد. وهكذا، يتضاعف الجسد بجسد فعلي (Verbale)، ومن خلال هذا التجسّد الذاتي (Autoincarnation) للفعل (Verbe)، تولد أشكال تؤسس من خلال وَحدة النَفَس الهوائي والنَفْس الذهني فضاء جديداً يتضافر فيه الداخل والخارج... ومن هنا، فإن الشعر الفرنسي اليوم يعود شعراً بدائياً ـ أو أصلياً ـ لأنه يقابل الكلام النفعي والنمطي بتشكّلات محسوسة للغة توحّد، للمرة الأولى، بين زمنية تدوينها وبين حيّزية نفسها...

برنار نويل

[باريس]

سيرج سوترو

(Serge Sautreau)

اصغاء الصوت

١ ـ وإذا لم يكن هنالك «فكر شمولي؟» لا شرق ولا غرب؟ لا ظل ولا قطيعة ـ لا شفهي ولا خطي؟

إذا كان هنالك فقط إصغاء السمع والعين دَورياً ـ السمع المطمور الذي يشرب صوته، عين الداخل التي ترى إلى الصوت.

لو كان هنالك فقط صوت يعرف الهواء والموسيقى، الذبذبة العابرة والأبيض الجامد ـ بحيث تظهر الشفهية والكتابة كصدى مزدوج لصوت مطروح للسمع. والعين تسمع والصوت يرى.

٢ ـ على المستوى الانساني، يبدو أن النَفَس سابق للإشارة التي تستمر من بعده. لكن حقوق التصدُّر ليست ذات شأن في الواقع: وحده التدرُّج يفعل فعله، والحقيقة أنه من خلال الإشارة يمكن للنَفَس بدوره أن ينبثق ثانية ويعيد ابتكار اشارات جديدة. والأبجديات تعيش وتموت أيضاً، وثمة دائماً صوت يحييها، صوت ينقل إحساساً وغاية ـ حاشية من معنى على نسيج النفس.

٣ ـ يبقى أن الشعراء الفرنسيين غالباً ما يظهرون أنهم متضايقون من خطر المغالاة التي تقتضيها الشفهية. وهم يخافون من الإنشاد، والإفراط في المشاعر، والتأثيرات العاطفية. لكن اللغة حاذقة وهي تنتظر صوتها في كل واحد منهم، وتسمع.

٤ ـ ويترك الصوت، سواء في الجبلّة (État natif) أم في حالة الإشارات،

انطباعات تؤمّن نوعية الإصغاء فيها الإرساءَ والرنين. وهذا إما يستقرّ وإما يذوب.

يجب ألا تخدعنا المظاهر: يبدو أن الكتابة تحسن ترسيخ الصوت في الذاكرة وفي العقل. ويبدو أن الشفهية تحسن تذويب الصوت في اللحظة وفي القلب. الكتابة تُصوِّب النص المنطوق (L'énoncé) تماماً ـ يبقى أن نعثر على الإحساس في هذا النص. الشفهية تحفظ تجربة اضطراب ما ـ يبقى أن نعثر على الكلمات في الاضطراب. غير أن بمقدور هذه الأدوار أن تتحرك وتتبادل خصائصها. وإذا كانت الكتابة قد استطاعت أن تهدّد الشفهية التقليدية، أوليس باستطاعتها أيضاً أن تسهم في إحيائها؟ إن تعارض الاثنين شديد الوضوح، لكن اتّحادهما المحتمل هو ما يجب أن يغرينا. على كل حال، الشعراء الحديثون يكتبون. أدونيس يكتب قصائده، وهذا ما لا يمنعه إطلاقاً من الاضطلاع بميراث الشفهية الراسخ. أما القصيدة التي أكتبها، فإني أتحقّق دائماً من إمكانية سماعها، وانتقالها عبر الصوت والأذن. ألا يوجد، إذاً، كتابة للشفهية، طالما أن ثمة شفهية للكتابة بلا شك.

٥ ـ كيف يمكن للإشارة أن تحيي النَفَس، كيف يمكن للحرف أن يطلق الصوت، والكتابة، والشفهية؟ (أطرح السؤال للمستقبل ولكي أداري النفوس الحسّاسة، أو المرتابة، لكن ما أطرحه سبق وأن تحقّق. . .) هناك شرط واحد ـ وضروري ـ يبدو لي هنا واجباً، ويكمن، في إدراك الشعر كتعبير للمقدّس.

وهذا يعني ـ ولنضع السخرية جانباً ـ أننا نسمع الصوت الذي يولد، ينمو ويموت ليعود فيولد من جديد تحت قلم الناسخ.

صلة الوصل التي يجب أن نمدّها بين قارىء العين والإدراك، توجد في الترتيل الداخلي وفي الإنشاد الصامت والاستكشاف الصوتي وشبه الموسيقي لجوانيّة نص محبوب، حتى الانخطاف الطباعي. وحتى من دون اللجوء إلى الخطّ، يمكن التعرّف على قصيدة أثارتك وتذوّق اهتزازات حروفها. قصيدة اتّخذت موقعها على الصفحة بعدما طُبعت. وأقصد هنا المآثر. وقد تكون تجربة الناسخ وتجربة القارىء ـ المستمع مماثلة على هذا المستوى: انبثاق، نمو وسقوط الصوت القادم من تحت الكلمات، سواء كانت مكتوبة أو مرتّلة أو مُنشدة. إنه الصوت الحامل أصلاً وحدة الإيقاع والمعنى. ولولا هذه الوحدة لا شيء السمع والكتابة والتواصل، بما في ذلك التواصل المبتذل والعادي جداً.

إذا قرأت قصيدة «بعينيّ»، وإذا حدّثني فيها شيء على الفور، لا أتأخّر أبداً في التقاط خيط صوت مُقبل من الإيقاعات وصمت الهوامش. وهو يأتي ويتدفّق على شكل

تسلسل الأبيات والمقاطع اللفظية. صوت أُميِّزه بـوضوح تـام وهو يحتـل موقـع الرنـين في الصدر، وقابل لأن يصعد إلى جدران الجمجمة العميقـة حيث يعاود اهـتزازاته واثقـاً من نفسـه، مسافـراً في القصيدة كما لو أنـه يستكشف ـ وهذا الصـوت ليس هو صـوتي دائماً بالتأكيد. أسمّيه الصوت الضروري حتى لا أضيع حياله في التخمين. وهو يوجّهني داخل متاهة الكلام كلما تكيّف مع موضوعه، وأنا أدين له بأفضـل قراءاتي وبـأعمق اكتشافـات الإصغاء للقراءات التي تتمّ علانية. ففي قعر صوت الشاعر الذي يقرأ وينشـد ويرتّـل أو يوشوش، أعثر (أو لا أعثر) على ذلك الصـوت الضـروري. كان رامبـو يحلم بلغة تكـون «من النفس إلى النفس»، وذلك الصوت يقود إليها، لا ريب.

٦ ـ تقول إن «الله قال ولم يكتب»... حقـاً! لكن ألا يمكننا أيضـاً أن نقبل بـأنه، وهـو القادر أن يفعـل ما يـريد مبـاشرة. ومن خلال تفـويض (أليس هو القـادر على كـل شيء؟)، استسلم للكتابة أخيراً تماماً مثلما تكلّم ـ أي من خلال الفم وكـذلك من خـلال أيدي الأنبياء وبعض الملهمين الكبار الآخرين الذين، كما نعرف، لم يكـونوا دائـماً بُكماً أو عاجزين؟ إن التقليد البَرَهماني في الهند يعزو هذه الخاصيّة إلى قدّيسيه وعرّافيه. فنـزاعاتنـا بـين الجمال والحقيقـة، بين الصـوت والمعنى تصدر، من أجلهم، عن تقهقـر في عـلائقيـة الكلام. معهم، نحن مبدئياً داخل شفهية مشافهة. داخل شفهيّ ـ وسيط: إنهم ينطقون بما يسمعونه في دواخلهم، لكنهم يُسمّون بالعرّافين... وكأنهم يقـرأون ما يُتـلى عليهم. وأبعد من «الشفهي ـ الوسيط» ـ إذا كان بالمستطاع أن نتكلّم، هكذا، على الصوت الذي يرفع كائنات الأسطورة هذه ـ هناك الشفهية بما هي نقل لكلمة منزلـة جعلتهم في ما بعـد (كما في كل مكـان وبعد فـترة زمنية طـويلة) يسلكون على الصفحة عـابرين لـوح الحجر وورقة شجرة الموز. وقد يكون الله وجد أن القول غير كافٍ لوحده، فطبع نفسه، طـالباً بهذه الطريقة أن يكون مقـروءاً ومسموعـاً في آن ريثما يُستسـاغ فهمه. ولقـد تدبّـر أمره، بخبث تام، لكي ترتبط بـه الكلمات كلها، ولكي لا تستـطيع ولا كلمـة واحدة، بمـا فيها اسمه، أن تحدّه. قبل الكلام وأبعد منه، وكما في أحشائه بالذات، ثمة منفذ، هو العـدم أو الوعي الخالص تبعاً لمزاج البشر، مـع نبع وقـبر ـ ليس إلاّ. وإذا ما بـدا القبر صـامتاً، فإن النبع يوشوش: يبلّغ.

٧ ـ التصدّي لموضوع الشفهية اليوم، والإحساس بحنين للشفهية قـد يكون، إذاً، النزول إلى المصلّى المحرق وإلى معبد النفس، والدخول في ما ورائية منفعلة، وترقُّب رؤية صوت أو نبع ـ هو الشعر؟

أو صعود المجرى المتدفّق والمتعرّج لضرورة هي الكلام ودورة الكلام من موت وولادة في الحرف والنَفَس؟ عندئذ، يبقى على الإصغاء أن يمحو علّة وجوده عندما يغرق الموضوع، ويصبح التاريخ قابلاً للارتداد، وبعد أن يثبت المعنى عن طريق الكتابة، ويعرف كيف يطبعه في الإصغاء.

ألا يصبح النحو نفسه، ذاك الموجود حتى ما قبل الكتابة، قفص الصدر الذي يخترقه تنفُّس عميق تُكتب إحدى حركاته والأخرى تنطق بالصوت؟

(أذكر هنا الأساس الممكن للكتابة الشفهية التي لا يمكن خلطها مع المعارض والمشاهد السمعية ـ البصرية، والتعليقات البسيطة، والثرثرة المحسوبة على الثقافة. ولا يتعلّق الأمر هنا بتجلية أو بتأمُّل، ولكن بتجربة داخلية وبممارسة للشعر).

ذلك كله لا يستتبع استعمال أي تأثير خاص لا في الإلقاء ولا في الكتابة، ويجيز كلّ طريقة وكل تجديد يجعل الإصغاء بين الكلمات أمراً محتوماً بالطريقة ذاتها التي عرف فيها مالارميه كيف يجعل الاصغاء محتوماً بين الأسطر.

فبعد أن ضغط الكلمات وأغرقها، حتى أصبحت كتلاً مثقوبة، ومدى بكراً، وضّح مالارميه، ويا للمفارقة، نداء الهواء في الكتابة: فالكتابة أيضاً تحتاج إلى نَفَس. وهي تختنق بلا صوت. والصوت الذي تَفِد منه ـ هذا الصوت الميت في الظاهر على عتبة الإشارة ـ يطلب أن يكون، أن يولد من جديد وأن يحمل في نفسه الحافز وفعل الكلام، في تتابع الإرسال، في كلام التيقُّظ. وفي ذلك، يتخذ الشعر والحكاية والنشيد، تلقائياً، موضع البديل عن أي خطاب وصفي، تحليلي أو معياري. لا شك أنه لا يوجد شفهية إلاّ من القلب، شفهية كأنها ضائعة أو في المنفى، مع أنها حية، في ظل مملكة الخناجر والرصاص والنظر نحو الاشارات ـ لكن لكي تعثر أكثر من أن تبتكر... ولا يهم كثيراً، في الواقع، ما إذا بدا العالم أعمى أو أصمّ. والمسألة لا تنحصر في طبلة الأذن ولا في شبكية العين، ولا حتى في صفحة بيضاء أو بهواء حرّ، إنما بمدى، أيّ مدى كان، وباختفائه في اللحظة المناسبة والمسموعة من قِبَل مَنْ يسمع.

سيرج سوترو

[باريس]

اندريه فيلتر

(André Velter)

أعراس الحنين والنشيد

من يتكلّم؟ من ينشد؟ من يكتب؟ ألهذه الأسئلة وجاهة ما؟ آخر هذه الأسئلة التي تم تكرارها بملل على صيغة جدّ فرنسية، وهي: «لماذا أكتب»؟، أدى إلى نضوب الكتابة، وإنهاك القارىء. عندما يوفّر ما هو مكتوب أفقاً له، آثار حبره وحدها، فإن نذير الموت الأبيض حاضر: تحتضر الوثبة الشعرية، وينظر بريبة إلى كلّ فكر مترفّع، تصبح الكتب مقابل، ويحلّ عهد الاختلاف. حينها تعظم الرغبة في وضع غطاء نظري سميك على هذا الاختناق. تبعاً للتعاليم القديمة للأساتذة، والتي مفادها أنه «من الأفضل للمرء أن يختنق مرتين بدلاً من مرة واحدة!» وهذا ما يفسّر اتساع مدى التساؤلات ووجهات النظر، احضار التخمينات الكبرى التي يطلقون عليها اسم الشرق والغرب. الأول اشتر كبطل للكلام، والثاني كمستخدم ماهر للأبجدية... إلى هذا الحد من العمومية، لم يبق هناك لا لعبة ولا رهان. بقيت فقط بعض المزايدات، بعض النيران بلا دخان.

هكذا تبدو لي فرضية القطيعة ما بين الشرق والغرب كفرضية قابلة للنقاش. أي شرق في الواقع وأي غرب نعنيه؟

لنتحدث عن اليونان والهند فقط: ها هما قطبان متعارضان، لكنهما يتجاذبان ويتجاوبان. ثمة شرق كامن في هذا الغرب، والعكس صحيح أيضاً. أليس أثر إلهام شيفا (Shiva) وديونيس (Dionysos) حاضراً من خلال رقصات وشطحات متشابهة على نحو غريب، إلى حد تتدخّل فيه النصوص المقدسة للهند لإزالة التناسي والظلال التي كانت تحيط بالآله الاغريقي.

بلا شك، على التعارض القائم ما بين الشفاهة والكتابة، بدوره، أن يتنصّل من هذا التبسيط. كان الاسكندر يعرف نشيد «الأوذيسة» عن ظهر قلب. كما كان يقرأ بشغف مدرجات مكتبته. كان يصدق وحي الكهنة، والأقوال الملهمة للآلهة دون واسطة أخرى سوى صوت الوسيط. وكان يجيب محتدماً على رسائل أرسطو.

ثمة حالة ارتباك ناتجة عن موت العديد من النصوص المعاصرة. غير أنّه من المسرف حقاً اجراء مطابقة بين الغرب وهذا الشيء الذي تقتله.

الاحتراس من الكلام والنشيد لا يمثّل، على العكس من ذلك، عقيدة كل شعراء هذا الزمن.

مالارميه الذي يُستخدم كذريعة سلطوية، لم يُثمر سوى أتباع فاترين. ولست مستعداً اطلاقاً للتوقّف عن القتال أمام مقلّدين فقدوا، لشدّة جفافهم، حتى النشوة وحسّ الرغبة العارمة.

يبدو انتاج غيوم أبولينير مسرفاً للغاية: لم يسبق لأحد مثله أن لعب بالحروف، وأكثر من ذلك، بالأغاني مبرهناً بمفرده على مدى السطحية القائمة بين الكتاب والنشيد.

حنين الشفاهة الذي يغمرني بشدّة لا يدفعني أبداً إلى تعطيل هذا الميراث الذي هو الشعر الفرنسي، حتى وإن بدا لي اليوم أنه من الضروري تنويع المصادر، والذهاب بعيداً، من أجل إحياء إلهامنا الشعري، إلى ما وراء الصحارى والبحار، وإلى أبعد مدى في الزمن.

تُبيّن شطحات وسطاء الوحي الرابطة الموجودة ما بين الشفاهي والقدسي. بيد أنّ تحطيم القدسي الذي نقوم به، لا يتوقّف عند القبب السماوية الزرقاء لديانات التوحيد. ولربما ملتُ إلى القول بأن هذه الديانات تقلّص بشكل بالغ مجال ما هو قدسي. ترتاب إلى حد كبير من فضاء الكلام المبهم (حتى لو كان كلام خالقهم نفسه)، إلى حد تعجل بتقنين، بضبط، وفرض ما لا يمكن مسّه، ألا وهو القانون باسم الكتابة. وتحتاج هذه الأديان إلى هذا الوعاء المغلق لإحكام قيدها الدنيوي. أما السورات الروحية، فليست في حاجة إلّا إلى الكلام والصمت، وذلك لاستشفاف الوعي الكامل في قطاف التيه، أمّا في منظومة ما هو ديني وفلسفي، فلقد منحت الكتابة الامتياز لعقلية ما هو نسقي. ولا ننسى بأن الفلاسفة الأوائل، حتى سقراط، عرفوا كيف يجعلون من الفلسفة نشيداً للفكر.

ويحافظ الشعر، حتى في صورته المكتوبة، على الوحي والنشيد. خارج الحي، يموت الشعر. كل قصيدة يتعذّر القاؤها هي لغة رخوة. إنها حركة جزر لصفحة بيضاء دون دلالة ولا دم. على الشعر أن يتخلّص، بالضرورة، من كلّ القشور التحليلية، النظرية، اللسنية وغيرها... إنها ليست سوى عقدة ثقافية قد تُنتج أساتذة ومستنسخين، لكنها لا تستطيع أن تنتج شعراء.

ثمة نشيد متأصّل، هو الذاكرة السرية للبشر والآلهة، نشيد ما وراء الأزمة، ما وراء التاريخ والحدود والطقوس. وهذا النشيد لا يُقدّم حساباً لأحد، بل يتحالف مع العناصر ويحمل مصائر الأفراد. وهو يولد ويحيا من جديد باستمرار، مثلما الحبّ والموت.

اندريه فيلتر

[باريس]

مقدمة للديوان:

عبد العزيز المقالح

رمز الأشواق الكبرى

ـ ١ ـ

الشعر ـ منذ كان ـ إشكالية لغوية يصعب الإمساك بمادّة نظريّة تصف أو تؤطّر تعريفاً محدداً لها، أي لهذه الاشكالية المتجدّدة بتجدّد العصور، وبتجدّد الشعراء المبدعين. قد يخضعها ناقد ما لخصوصيّة معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي، ثمّ يأتي ناقد آخر فيهدم هذا الإخضاع. وفي عبارة الأصمعي الجميلة والنافذة «الشعر نكدٌ بابه الشرّ، فإذا دخل في الخير فسد»، قدر من الإحساس المبكر والعميق بهذه الاشكالية الرافضة لأيّة مرجعية، والرافضة، كما توحي العبارة نفسها، لأي نوع من الالتزام خارج القيم التعبيريّة، وهي لا تقول الفنّ للفنّ وحسب، وإنما تقول ما هو أكثر من ذلك.

ويلاحظ من خلال استقراء الشعر العربي عبر العصور المتتابعة، أنّه ـ أي الشعر ـ قد تحوّل في معظمه إلى خطاب معرفي تختلط موضوعاته بسهولة تامّة بموضوعات النثر، وهذه الخطابية المعرفيّة في الشعر هي التي جعلت الجانب الغالب منه صورة للتكرار والاجترار. ومع أنّ القاعدة في الشعر أن يغيب التجانس والتماثل ويحلّ محلّها الاختلاف والتنوّع، فإنّ الاستثناء هو الذي ساد وأصبح الشعراء يتناسخون في نمطيّة تثير الضجر ربّما لسهولة التعريفات ولتبسيط معنى الشعر. ولا أريد أن أنساق خارج السؤال أو تنزلق بي الألفاظ بعيداً فيشكّ القارىء أنني أسعى إلى تعريف الشعر، لأن الشعر كما هو معلوم نظام إبداعي يعلو فوق التعريفات، أو كما قال أدونيس: (إن الشعر رئة العالم، ولا يتنفّس إلّا به، الشعر بدهي كالحياة، الشعر لا يوصف ولا يحدّد، ومن لا يعرف الشعر أو

لا يحسّه مباشرة يستحيل أن تكون له أية فكرة عنه، لأن الشعر لا يمكن تعلّمه ولا يمكن تعليمه). وفي هذه الاشارات العابرة ما يؤكّد حقيقة أن مفهوم جوهر الشعر كمعاناة تلتصق بالإنسان وبالأشياء من حوله لا يتغيّر وإنما الذي يتغيّر وينبغي أن يكون خاضعاً للتغيير هو النظام المتحرّك للغة والوعي بعناصر التشكيل في بنية القصيدة التي لا بدّ أن تتغيّر وتأخذ صورة الزمن الذي ولدت فيه.

ـ ٢ ـ

على الرغم ممّا حدث ويحدث لبعض المقولات القديمة من الهزائم المتلاحقة، فإنّني مع مقولة «لا يعبر الانسان النهر مرّتين»، لأن هذه المقولة تختزل حقيقة أهم، وهي أنّه من الصعب أن يعيش الماضي في الحاضر أو العكس، ولو بدا ذلك صحيحاً في بعض الأحيان وفي بعض مراحل التاريخ البالغة التخلّف. ولأنّ معنى أنْ يعيش الماضي في الحاضر أنّ نهر الحياة لا يجري ولا يتغيّر وأنّ مياه ثقافته راكدة ولا تتحرّك. والشّعر بوصفه نشاطاً إبداعياً إنسانياً كالنهر الدائم الجريان إذا ما وقف في طريقه عائق حاول أن يحفر لنفسه مجرى آخر.

وأنا هنا أقصد الشعر الحقيقي، لا أيّ شعر، وبعبارة أخرى أقصد «المتحوّل» الذي يعيش الحاضر والمستقبل في الحاضر نفسه، لا «الثابت» الذي يكرّر الموروث ويجترّ صوره ويتكلّس فيه. وإذا كان حديث التنوّع مع الوحدة قد شغل الأذهان في المجال السياسي، فإنّ الحديث عن الوحدة مع التتابع والتنوّع في مجال الشعر ينبغي أن يثير اهتمامنا، فما الشعر إلّا هذا القديم الجديد، أو الجديد القديم. ألم يقل أدونيس ما معناه أنّ أمرأ القيس أكثر جدّة من شوقي وأنّ أبا تمّام أكثر حداثة من نازك الملائكة. الشعر الحقيقي، إذن، لا عصر له ولا زمن يؤطّره. والمشكلة في تقديري هي في حضور الموهبة العظيمة التي تجعل من شعر «الحاضر» أو «الراهن» شعراً خالداً يطوي الأزمان، وكما سيظلّ جزء من الماضي، وهو الجزء الجميل منه موجوداً في حياتنا وفي ثقافتنا، فإنّ الجزء الجميل من هذا الحاضر سوف تتنفسه الأجيال القادمة لكي تدرك، على الأقلّ، الفارق بين حاضرنا وحاضرهم، وذلك هو الوجود المفيد، أما الوجود الضارّ والمدمّر فيأتي من إدمان استرجاع الماضي بكلّ سكونيته ومن محاولة تنصيبه حكماً صارماً ومعياراً نافذاً في أمور الفنون والآداب.

- ٣ -

ليس هنا، في الشعر على الأقل، ما هو خارج الواقع كل شيء يصدر عن هذا الواقع ويقع فيه، والأشياء التي لم تكن موجودة في الواقع تصير واقعاً بعد أن تصبح فيه أو تضاف إليه. ولا شك أن المخترعات الأخيرة في عالمنا الجديد قد ساعدت في تقصير المسافة بين الواقع والحلم، وإن كانت المشكلة بالنسبة إلينا نحن الذين لم نشارك في صنع هذه المخترعات تتمثّل في رتابة الحياة حيث كلّ شيء يتكرّر، وكلّ شيء يحدث من جديد، ولكن، وبقدر من التأمّل الواعي والصبور، نستطيع أن ندرك أنّ الشعر قادر، كالعلم تماماً، أن يعمل على إعادة إبداع الواقع وتغييره.

أمّا عن الشعر الصوفي العربي، فإنّه التأوّهات الأولى للخروج نحو واقع أكبر لا تحدّه المسافات في المكان والزمان، وأن ما يقوم به الصوفيون أنفسهم، سواء كانوا شعراء أو غير شعراء هو ضرب من البحث الباطني المستمرّ عن وسيلة لإبداع واقع جديد. وقد كانوا، في حلقات الذّكر المعروفة، عندما يغمضون أعينهم وتتراقص أجسادهم يرحلون عن الواقع القبيح نحو واقع أكثر جمالاً واستجابة لتحقيق أكبر قدر من السعادة والبهجة للإنسان.

- ٤ -

وإذا كان السبب الذي دفعني إلى الكتابة النقدية يكمن في غياب الناقد عن الساحة الأدبية اليمنية، فإنّ سبباً آخر لا يقلّ أهميّة ويعود إلى حلم قديم كان يراودني منذ منتصف الستينات، وهو ضرورة انبثاق وعي نقدي جديد بين الشعراء الجدد أنفسهم. فالنقاد التقليديون سيظلّون أعجز عن استيعاب التحوّلات في القصيدة. لذلك، فقد كان على شعراء القصيدة الجديدة بالأمس، كما أنّ عليهم اليوم وغداً أن يصنعوا نقّادهم، وأنّ على هذا النقد الجديد أن يكون وثيق الصلة بهذا النصّ الشعري الجديد بوصفه نمطاً جديداً من الإبداع له لغته ورموزه وإحالاته، وله مرجعياته المعرفيّة والجمالية التي يصعب على ناقد تعامل مع النصّ التقليدي أن يتبيّن جماليات النصّ الجديد وامتداداته المختلفة، ويصعب عليه كذلك أن يكشف عن جوهر الفنّ.

- ٥ -

الشاعر الحقيقي مسكون بالرغبة الجامحة في إصلاح العالم وتغييره، ولأنّ امكانيّاته

في الإصلاح والتغيير محدودة وتتوقّف على الكلمة، فإنّ حياته تظل دائماً ناضحة بالحزن العميق. وهذا الشعور الانساني الرفيع لا علاقة له بالنرجسية! النرجسي قد يجد في ذاته ما يغني عن الآخر، لذلك فهو قليل الألم، بعيد عن معاناة الحزن الخلّاق.

هناك شعراء يكنّون من التقدير لأبناء جيلهم ما يكنّونه لأنفسهم من الودّ والتقدير، لا سيّما إذا لم يكونوا من مدينة واحدة أو قطر واحد حيث تلعب المعاصرة دوراً في إذكاء التنافس المريض والذي يلعب فيه الآخرون ممّن لا مواهب لهم دوراً لا شرف فيه في خلق الجفوة بين هذا الشاعر وذاك، ثمّ يغذون هذه الجفوة بأساليبهم حتى تكبر وتتحوّل إلى خلاف ثمّ إلى خصومة. وقد عايشتُ عدداً من الشعراء الكبار في الوطن العربي وأدركتُ مدى الاحترام الكبير الذي يكنّونه حتى لخصومهم. والصغار فقط، وضحايا النرجسية هم الذين يرون أنفسهم فوق الآخرين ويعتقدون أنّ الأرض لا تتّسع لهم ولغيرهم. ولا أنسى في هذا المجال أن أشير إلى الخلافات التي تقوم بين أنصار القديم وأنصار الجديد، وهي خلافات مبرّرة تقوم بين ذائقتين ورؤيتين. فالشاعر البيتي التقليدي يرى أنّه المحافظ على عمود الشعر في حين أنّ زميله الخارج على البيتيّة يرى أنّه الأقرب إلى روح العصر، ومن هنا تنشأ الخصومة ويقلّ الاحترام المتبادل.

ـ ٦ ـ

إذا كان التنافس شريفاً وخلّاقاً، فإنه يعكس نفسه من خلال الممارسات والتجارب التطبيقية على الواقع الشعري. وهذا النوع من التنافس يسهم، دون أي شكّ، في خلق النهضة الشعريّة. أمّا إذا كان التنافس من النوع النرجسي والمريض، كما هو حاصل في الحياة الأدبية العربية الآن، فإنّه يتحوّل إلى عاهة مستديمة في حياة المبدعين ولا تنتج عنه سوى مجموعة من الحرائق الصغيرة التي تتحوّل مع الأيام إلى دخان كثيف يخفي وجوه المبدعين وأعمالهم. وقد برزت في السنوات الأخيرة، وفي أكثر من قطر عربي هذه العاهة التي خلقت حالة بائسة من التناحر الذي يعكس الواقع العربي بكلّ تمزّقاته. وربّما جاز لي أن أقول إنّ هذه التناقضات الحادة والقائمة بين الأنظمة وبعض فئات المجتمع العربي سببها العلاقات غير المتكافئة بين المبدعين العرب. فالمواطن العربي، حاكماً كان أم فلاحاً، مسكون بالشعر الذي هو جزء من التكوين النفسي واللغوي والتاريخي. وعلى الرغم من انتشار ألوان جديدة من الإبداع الأدبي كالمسرح والقصّة والرواية ونشوء أنواع أخرى من الفنون كالسينما، فإنّ تأثير الشعر لا يزال طاغياً.

من جهة ثانية، يبدو أنّ المثقف أو الأديب العربي، بحكم مناخات القمع التاريخي الطويل، لا يجيد الحوار، وهو قد يجيد الصمت أحياناً والهجوم أحياناً أخرى. أما الحوار مع نفسه أو مع الآخر، فيكاد يكون نادراً في حياته. وقد تحدّثت إلينا أوراق الثقافة العربية المعاصرة عن أشكال من السجال الأدبي عرفته بعض الأقطار العربية في فترات متقطّعة، منها ما دار في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن في مصر بين أقطاب الثقافة الأدبية في ذلك الحين. والحقيقة أن تلك الأوراق تقدّم مشهداً عجباً يتألّف من ركام قديم لسباب يخجل عن مثله الحطيئة وتبرأ منه هجائيّات جرير والفرزدق.

لقد أساء غياب الديمقراطية الصحيحة في بلادنا العربية إلى وعي الانسان العربي وإلى عقله. وحتى عندما كانت تلوح أطياف الديمقراطية، فإن المثقف أو الأديب سرعان ما يتحوّل إلى انسان مسعور يرغب في الانتقام والتكسير، شأن الطفل الذي لا يجيد سوى فنّ التحطيم. وربما إذا انتصرت الديمقراطية وتأكّدت وصارت من الثوابت وأدرك الأديب أنه يستطيع أن يقول رأيه على مراحل بدلاً من التعبير عنه من خلال جملة واحدة، فإن الوضع سيتغيّر وستشهد الحياة الثقافية في بلادنا العربية كلها حواراً حاداً حول الكثير من القضايا المطروحة والمؤجّلة.

ـ ٧ ـ

المرأة نصف الحياة. قد تكون غائبة في القصيدة، لكنها تظلّ موجودة في ثنايا الكلام. وغيابها الذي استمرّ طويلاً في بلادنا ـ وقبل الثورة بوجه خاص ـ قد جعلها غائبة عن القصيدة اليمنية. بعض الشعراء قضى حياته لم يكتب سطراً واحداً عن المرأة. كان الشعر كله للوطن والمرأة جزء من هذا الوطن وجرح في جسده العليل. نُشِرَتْ بعض القصائد المرتبطة مباشرة بالمرأة وبدت لي ـ أي تلك القصائد ـ غير موفّقة. وأجود منها تلك القصائد التي ترمز إلى الأرض وإلى الثورة. وقد نشأ في نفسي بغض عميق لشعر الغزل العربي، وأقرب إلى نفسي منه شعر الحب. أما ما يسمّى بشعر الغزل فهو الذي يتناول المرأة كما لو كانت شيئاً معروضاً للبيع أو للفرجة، ويظلّ يصف محاسنها ومواطن جمالها. هذا جانب معيب من الشعر العربي وعلينا في العصر الحديث، إن أمكن، أن نتخلّص منه وأن نحرّر الشعر من آثاره السلبية.

ـ ٨ ـ

هل يستطيع الشاعر أن يكون شاعراً إذا تخلّى عن طفولته، أو تخلّت عنه. أرى أن

ما يجعل الانسان انساناً لا وحشاً هي تلك البقايا المترسّبة في أعماقه من زمن الطفولة، مصنع البراءة والنقاء. إنّها وحدها التي تصنع الشعر الجميل وتجْعله يتعامل مع اللغة ومع الأشياء بعفوية لا يحكمها المنطق ومقولات العقل الصارم. ويمكن الشاعر الحقيقي أن يقول بصدق خالص: «طفولتي هي شعري، وشعري هو طفولتي». وهذا لا يعني بحال أن يتعامل الشاعر مع القصيدة بسذاجة الأطفال. ببراءة الأطفال وعفويّتهم نعم، بسذاجتهم لا. فالشعر براءة منظّمة.

- ٩ -

لا تناقض بين الخاصّ والعامّ، بين الإنسان والكون. ولعلّ مشكلات الانسان السوي هي نفسها مشكلات مجتمعه، لذلك فهو عندما يتحدّث عن مشكلة ما يجد نفسه ومجتمعه فيها. ويبدو أن الشعر تجاوز مرحلة الكتابة المباشرة سواء عن هموم الوطن وقضاياه أو عن التساؤلات الكبيرة الأخرى. وواضح أن القصيدة المباشرة لم تعد تقول شيئاً مهماً، وربّما استطاعت ذلك المقالة أو المنشور السياسي. مهمة القصيدة أكبر من تحديد العيوب الاجتماعية والسياسية ووضع وصفات أخلاقية يسترشد بها المجتمع في حياته اليوميّة. وأنا بهذا لا أنفي اجتماعية القصيدة وانتماءها إلى الواقع الانساني، ولكني أربأ بها أن تتحوّل إلى عريضة تتوسّل العدل الاجتماعي والعدل السياسي.

- ١٠ -

كل كلمة كتبتها، منذ بداية حياتي الشعرية وإلى وقت قريب، كانت صدى لما يتردّد في الواقع. وقد شغلتني مجموعة من القضايا: قضية الثورة اليمنية، قضية الثورة العربية، قضايا الإنسان في العالم، وقد كانت هذه القضايا طوال ثلاثة عقود - كلّ عمري الشعري - هي المحرّك الأول لما كتبته من قصائد. وقد حاولتُ أن أقيم معادلة بين التعبير عن هذه القضايا والوجدان الذي كان مرهقاً ومعذّباً بهموم أبعد من أن تكون ذاتية أو خاصة. وقد كانت صنعاء التي لا بد منها في بداية رحلتي الشعريّة، كما هي الآن، الرمز الصغير للأشواق الكبرى التي تجعل من العالم مدينة أو قرية، ومن الانسانية أسرة في هذه المدينة أو القرية.

عبد العزيز المقالح

[صنعاء]

(خلاصة أجوبة عن أسئلة طرحها حسين قبيسي)

كمال أبو ديب

عذابات المتنبي

هل أكتب عنك عالقاً في رأس السهم يتحدّر الآن في قوس انحنائه وليس أمامه سوى الفراغ بعد أن انفجر من قوس ولادته ولم يكن خلفه سوى الفراغ؟

هل أكتب عنك تخادعك الكلمات في السهوب تركض عارياً تملأ شعرك الطويل شموس الهجير وغبار المنافي التي حلمت أن تصنع وسادة منها لرأسك الجميل حين ينبت الشجر الغريب الذي حلمت به ليلة صيف وعيناك تحصيان النجوم المتطافئة في الشمال وفرسك العارية مثل جسدك المرهق تحمحم في عتمة كالحة وليس ثمّة غير صوت أزيز قريب يطلع من الفرات ماضياً باتجاه الجنوب وأنت تحزم الحزم كله تتمنطق اللغة الأخيرة شاكي الكلمات مدرّعاً بوهج ايقاعك العندميّ وعلى مدى الأفق المغلق تتلاطم موجات صوتك الجليل وبهاء جملك المتعانقة عناق الأحبة اللاهفين وليس حولك غير الموت الموت الموت وعيناه الكاويتان تخترقان الظلمة الفاحمة آتيتين من سرير عشقه الجهنمي مثل شمعتين ذاويتين ورمحه يطوّف بجسدك العاري وأنت تصرخ تصرخ تصرخ فلا يردّ حتى الصدى ولا يفتح الظلام بوّاباته الموصدة لروحك التائهة في براري الأعماق.

هـل كنت تبحث عن السمكة الـذهبية التي رأيتهـا في هلوسة خـاطفـة قاعداً فوق التلة ترقب القلعة من الأفق الجنوبي رأيتها تُتعلق من خيط لامرئي متدلية من سماء زرقاء إلى شبّاكه المفتوح لريح الشمال؟ السمكـة الذهبيـة التي منحتها لك أمك الجميلة هدية لعيدك الأول حين وقفت على الشاطىء المدلهمّ وصرخت بسهم أبيـاتك الأولى فتشقّق المـاء وانهمرت أوراق الأشجـار المتّكئة على جسر النهر وتوقف العابرون يسألون من أين انشقّت الآفاق؟

السمكة الذهبية التي اختفت كألق عينيك ثم لم تعد سـوى مرة واحـدة كنت في زحمـة الرمـال والبـداة وصليـل السيـوف في الشمس وكـانت الآفـاق تتراجع نائية أمـام خطواتـك العجلى وأنت تمـرق كنجم شارد لا يعـرف درب العـودة إلى المجرّة تخترق المضارب الألف نحو القبّة المسحـورة التي أغوتـك بقرع أجراسها الغامضـة وإيماضهـا المبهم البعيد يـومها التمعت عـلى مشارف الأسوار السمكة الذهبية التي منحتها لك أمّك الوديعـة في عيدك الأول وهي تهمس في أذنك بسرّها الذبيح كنت على قاب موتين أو أدنى من الأبـراج وكان جسدك السمهري يتنفض في إهابك مثل جعبة من الأقـواس أطلقت في لحظة واحدة باتجاهاتها الأربعة كانت السمكة تتعلّق بخيط لامرئيّ تتأرجح بين آخر الأبراج والبوابة الضخمة وعلقت عيناك الذهبيتان بسحر فتنتها الأرجوانيّ.

ثم هجمت الأبراج واندلعت الأسوار وانشقّت البوابـات عن جهنّم من الصراخ والسيوف والخيول السوداء والوجوه المشقّقة بشبق الالتهام وفتحت بئر عميقـة تحت قدميـك فوهتهـا الناريـة واستسلم جسـدك المرتخي الآن لأذرع طويلة تهوّم تناديك من قاع الأعماق تصرخ واكـربلاه ورحلت عينـاك في سواد مغلق ولم يعد فوق الأبراج سوى الفراغ الثقيل لقد ضاعت السمكة الذهبية.

هل كنت عند حافة البئر بين حلب والفرات تحصي الدموع الآن تحصي الطعنات تحصي الشـوق المبرّح الـذي يفترس روحـك المتعبة وقـد كبت فرس

الشهوة التي قذفت بروحك إلى مخدع الحبيب النائم على الرياش في بهاء عريه الجميل؟

هل كنت تسأل الريح أم ترد هجمة الريح؟ كنت تذهب أو تأتي؟ تنشطر نصفين أم أربعة؟ وقد زلقت الكلمات عن صهوة فرسك البيضاء وتبعثرت في ريح الرمال التي حملتها بكل اتجاه في سواد ليلك الأخير (أم تراك كنت تجمّع أنصافك الكثيرة متأهّباً للانقضاض؟)

صمت صمت صمت

صامتاً أراك كما لم أرك كل هذه الدهور أنت الذي أيقظت كلماتك شهوة السماء للانكباب على جسد الأرض وجعلت الريح تتهدّج باسمك المبهم السحري وأوقدت جنون الصعود في قامات الأشجار الصغيرة التي ترعرعت في سرير النهر ونزوّ اليمائم المدجّنة في كوى قلعة الحبيب إلى رحيل أبديّ في سماوات بلا مدارات وتقافز الديكة طويلة الأعناق في حديقة القصر كي تعبر الأسوار العالية وترتفع بقاماتها الصغيرة إلى مشارف الآفاق.

أنت الذي

صمت صمت صمت

وصمت صمت صمت

أنا الذي

أيضاً

قلت الذي وأقصد اللذون

قلت أنت في مائة في قبيلة بأسرها في مدن كثيرة

كالفطر

كنت صرت مت بقيت

أحمد بن الحسين

قلت الذي وأقصد اللا لذي
الذي لا تصل اسمه الصلات ولا تؤديه
الصفات بل يبقى أبداً هكذا

أحمد بن الحسين

بل إنه ليكسر الخطوط ليظل هكذا

عالقاً في فضاء مرعب لا تحدّ تيهه تخوم مبتدأ تعجز عن إتمامه الأخبار مفردة لا تقدر أن تحتويها العبارات

أ ح م د

كانوا يعرفون ولا يعرفون حيثما اتّجهت بك الريح في كل بلدة
يسألون «ما أنت؟»

المبهم الغامض البهيّ الممتزج بغرابة الآفاق والريح والفصول لم يقل
أحد مرّة واحدة «من أنت؟»

من؟
ما؟
أيّ فرق؟

في نهاية المطاف تخلع العباءة الثقيلة
وتترجّل عن صهوة البيضاء
تسند خدّك الغائر الآن
إلى كفّك المتعبة
وتفترش التراب
وتهجع هجعة الولد الصغير
الذي مدّت له يدا أمّه الجميلة
سمكة ذهبية
في عيده الأول
بين مياه دجلة والرصيف
فراوغته لذّة الحلم
- «ما أبتغي جلّ أن يسمى»
ما له من وطن
- «وما تبتغي؟»
وشهوة الرحيل
فأغفى
مفترشاً سجّادة الحلم
على تراب وطن لن يكون
بعده
له من وطن
ذاك أن فجاج الأرض كلها
صارت بعدها لعينيك
منافي و مفازات
فالنفيس كما قلت ضائع حيثما كان

تبتغي إذن ما ليس يسمى
ما يتكوّر في غابة الروح
مستسراً
ملفّعاً بطراوة الدم الحار
ينبض في العينين
ومض بارق كلما لاحت السماء
عارية على حافة أفق جديد
ثم يختفي
إذ تغلق الريح
أبوابها العالية

ويملأ الفضاء غبار التائهين
الراحلين كعينيك إلى غياهب المفازات
وتبقى وحدك
عالقاً بالخيط اللامرئي
الذي يتدلّى من القبّة السوداء
كلما عصفت بعينيك متاهة النوم
واللحظة الخاطفة بين اليقظة والحلم؟

أوَلَمْ ترهم يضربون
قبل جسدك العضب
في غياهب المفازات
باحثين عن الفضاء
الذي يحيط بأجسادهم التائهة
من كل اتجاه؟
يلهثون وراء السراب المتصاعد

من غابات الروح
وواحات الأعراق التي يتلاطم فيها الدم
محتقناً بغواية الوصول
بعد ألف وألف من الأصقاع النائية
ثم يسقطون معقودي الألسنة
وقد سقطت الكلمات الأخيرة
مثل أنياب تاخة
من الجعب المتفسخة
في تلظي الرمال والهواء؟

أَوَلَمْ ترهم هياكل مفتتة
تنقش درب المتاهة السرمدية
الذي فرشته عيناك
بين شجر القلب
ومغارة الحلم التي ترهج في السراب؟
كيف إذن يكون الرأي
قبل شجاعة الشجعان؟
وأين تبخّرت حكمتك المعتّقة
في سراديب الغوايات
وجسدك الجميل الصغير
ينقش صفحة الليل
أحرفاً متعاظلة داكنة
تتلوّى في حرقة الولادة
عاجزة عن أن تنسج خيمة الكلمات؟

أهي تأتأة الذين تفتنهم غواية الحلم

وشهوة المتاهات التي زرعتها أقدام جلجامش الجميل
في جثة الأرض
وجثة المياه
وجثة السماء الأخيرة
بين البقاء واللابقاء؟

تبتغي ما جلّ أن يسمى
أم ما لا اسم له؟
وأنا أبتغي أن أسميك
أيها الموغل في الموت

الموغل في الإيغال
أنت أيها الوعل الجبليّ
الذي كسّرت قرونه اليانعات
الصخرة المزروعة في وسط غابة الروح
تبتغي ما جلّ أن يسمى
بل
ما جلّ أن يكون
ذلك أن ما لا يجلّ أن يكون
لا يليق بجلال تيهك المرعب
وحيرة عينيك اللاهبتين
وسراب جسدك الأزليّ

أنت
أيها الذي احتارت البرية فيه
أيها الذي كان دون أن يكون / قبل

هاأنذا أشهد جسدك المحموم
نقاطاً من الكلس
تنقش أسفلت الصحارى
بقعاً داكنة من التيه
على مسارب المدن المؤتلقة
وفتاتاً أبيض
في كتب محشوّة بالدمع
وهاأنذا
أسمّيك
فلا أرى على الصفحة البيضاء
سوى أحرف مألوفة
أكتبها ثم أعجنها بشهوة الوصل
فتتوهّج لحظة

ثم تنطفي
في انخطافة بارقة

دون أن تترك من أثر
سوى خيط من الدم الرفيع
يتخثّر في عبور الهواء الصباحي
بين نافذتي وجحافل الضوء
الهاجمة من قمّة نقم
تغزو المدينة الهاجعة
الملفّعة بالغبار
الذي تلهث به الدروب الكئيبة

كلما مسّت أصابع الهواء
جلد جثّتها الهامدة

٦ ـ ترانيم أسيانة لغصن مقطوع

عالقاً في رأس السهم
يمخر الفضاء الرمادي
في سقوطه الكئيب
ليس أمامه سوى الفراغ
وليس خلفه سوى الفراغ
هكذا أراك
كذا أنا يا دنيا تقول
فإن شئتِ فاذهبي
كذا أنت بحق
غير أن الدنيا لن تذهب

كيف يمضي الغصن المقطوع
أيها الرجل؟
كيف يبقى له النسغ وخضيل الأوراق
وقد انبتّ عن الشجرة
وطعن الجذع والجذور والأغصان
بعنجهيته الباترة؟

كذا أنت غصن مقطوع
أي حرب عوان خضت
لكي تمسح الذاكرة
تقذف الصور المليئة بالشهوة

والحياة والوجد والخيبة والوهم
إلى جوف نار لا تبقي ولا تذر
كيف بترت وجوههم الدافئة
الشقية الساذجة المصلّية لمستقبل أيامك الآتية
وكيف بترت الأصوات الوديعة الحانية
وأسى ترانيمها التي لحقتك كالعصافير المهاجرة
أول الدرب؟

هوذا صوتها في دمي أعيده عليك
الآن في لحظة فجيعتك
وأنت صفر اليدين
صفر القلب
صفر المشيئة والذاكرة:
«سكابا يا دموع العين سكابا

تعي يا ريح وجيبي لي الحبابا
فراخ العش، طاروا يا عيوني
وصار العش من بعدن خرابا
وضاعوا في متاهات الليالي
وما خلوا من أترن هبابا
وقالوا نبتغي مجداً وجاها
وقضوا العمر تيهاً واغترابا
ويا داعي المجد شو نفع المعالي
وقد صارت مرابعنا ترابا
وياكل المجد من بعد الحبايب
سرابا في سرابا في سرابا»

تذكر الصوت؟
رخيماً وادعاً يتسلق صخور الوادي
نحو غابة العرار
وأنت تضرب المتاهات بحوافر البيضاء
«تمتع من شميم ديار ليلى
فما بعد العشية من ديار»

ثم مسحت الصوت والديار وليلى وصوتها الرخيم الجريح

من أعشاش الذاكرة
كما تمسح بقعة من الطين
عن عباءتك المقصّبة
ومضيت تضرب الدروب
بحوافر البيضاء
غصناً هجر الشجرة
قامة لا تخف بها سوى الريح
وضباب وهم الآتي
وعجيج الغوايات
وشيئاً فشيئاً احتل ماء الذاكرة
بهاء البلاطات
وأبهة الطنافس والأرائك
وأصوات الأبواق
وعجيج الجيوش
وصليل المعارك
وأنهار هريقة من الدم

وهذه اللغة المقعقعة بالصراخات
والإيقاع الهادر
وتصاويرك المنحوتة كأنما من مقلع للأنصاب

كنت تغتال الذاكرة الرخيمة
وحنوّ الزوايا الملفّعة
في ليالي الشتاء
واخضلال الوادي
بمناديل الصبايا الذاهبات إلى الحصاد
والأغاني الربيعية
وأهازيج القطاف والمعاصر
ورائحة الأعناب
تتخمّر في الأقبية العريقة
من أجل نشوات آتية

كنت تدفن الوجوه الكأداء
التي عرفتها في الحواكير
وعند النبع
وعلى البيادر
تطوّق وجهك اليافع
بسمرتها الخفيفة المبقّعة
وخطوطها التي تحفر الحكايات
في فضائها الصامت
كأنما كنت تدفن عاراً قديماً
تخشى على رائحته أن تفوح
فتفسد شذى المجالس البهيّة

في ليالي البلاطات
وتفضح البراءة العتيقة
والأماسي العذبة
في بساطة الزوايا الدفيئة
أمام الموقد الأرضي
وحكايات جدّة والهة
تنسج ملكوتك الخرافي
من خيوط أوهامها الجميلة
ليلة بعد ليلة بعد ليلة
إلى ما بدا أنها أنه آخر الدهور

كذا أنت يا رجل
غصن مقطوع
جفّ فيه النسغ

وهاهوذا على الرمال الجرداء
عوداً من حطب تيبّس

أما الشجرة (الشجرة العريقة العالية
فقد عصفت بها الريح
وطوطحتها الأعاصير
وألقى عليها الجليد
كلاكله الرازحات
ألف مرة ومرة ومرة

غير أنها ما تزال واقفة في الفضاء الرحيب
تزورها دورة الفصول

فهي تعرى وتكتسي وتكتسي وتعرى
وتنوح عبر عيدانها الريح
في أماسي الشتاء
وتزغرد بين أوراقها الوريفة العصافير
وتبني أعشاشها الجديدة
كلما زارها الربيع
وداعبتها نسائم الأصائل
في بهجة الصيف

أمس عدت إلى شجرتي العتيقة
لم تكن أنت معي لمرة واحدة لم تكن معي
كنت قد تركتك عند حافة النهر
الذي تغطيه الرمال
تعدّ نجومك المطفأة
وعدت في وله مفاجىء

على قمة السفح
عند بيتنا العتيق
كانت خضيلة في برودة السماء
وندى الفجر الوليد
ترقرق أوراقها للنسيم
وكانت العصافير
تستفيق بين أغصانها الحانية
لخيوط ضوء شفيف

وعلى الشرفة
كان وجه أمي

يشرق من الباب العتيق
يستقبل الفجر
وسمعت تمتماتها القديمة
تقدّس الصباح
والبيت
والعائلة
ووجهي المشرد الغريب
وعلى صدرها الصغير
ترسم الصليب
ثلاث مرات

تماماً كما فعلت كل يوم
كل يوم كل يوم

منذ أن كان فجر
وبيت وشجرة
ووجوه
أمس عدت إلى شجرتي العتيقة
وفي توالج العتمة والضوء
كنت أرى شخوصاً تتهادى من البيوت النائمة
في نعومة السكينة
تخرج إلى صباح جديد
وتحتفي بيوم آخر
من نعمة البقاء

ومن جهامة الأعماق
وعتمة المتاهات في الدم

من دفاتر ميم السرية

سمعت رمسيس صوت صامت:
«غصن مقطوع
أنت في جهامة المتاهات
عود من حطب يابس
في فراغ رمادي

أما الشجرة

وغرغرت دمعتان

٧ ـ من دفاتر ميم السرّية

لم أكن نبياً،
بل ضحية للنبوءة.
قالت عرّافة عابرة لأمي
ونحن نجلس على حافة النهر
في بستان الرياحين
(كانت أمي ترنو إلى الثمار الملوّحة
تمجّد اسم الرب،
وكانت عيناي عالقتين بالسماء
كأنما كنت أحصي النجوم الخفية):
«أحمد اسمه
سيكون نجماً في سماء
وستكلمه الملائك».
لم أفقه بربرتها اللاهثة
إلا زمن الخروج
حين أوقفني الملاك في الصحراء

(وكانت له قامة لدنيّة
وثديان كالشهد
وخصر ناحل).
من يومها خطفت روحي النجوم
وثرثرات الملاك المبهمة
وهوس الأعالي،
وخطفتني من يومها أيضاً
غواية المتاهات. / فجيعة

٨ ـ فصل المعارف والنبوءات

١ ـ جهل

عرّافهم أنا.
الحكيم الجليل
الخبير بأغوار النفوس
تبرها وترابها.
عرفت كل شيء،
غير أنني
جهلت شيئاً واحداً
عويصاً:
نفسي.
وما يجدي ابن الانسان
أن يعرف العالم
ويجهل نفسه؟

٢ ـ شعرة السلطان

بين محجّة الصلب
ونعمة الأرائك المزركشة
في ظلالهم الوريفة،
شعرة واحدة
تمدّها المذلّة
أبداً على ارتخاء.

يا لشعرة معاوية:
توقف الريح
قسوة وليناً.

٣ ـ يقين

لأنني لا آمل،
لأنني لا آمل،
لأنني لا آمل بشيء

أكتب.

٤ ـ القناع

كانت النبوّة
قناعاً،
والشعر
(لي كما لهم).

غير أن وجهي
كان أشدّ ألقاً
وأعنف اضطراماً

فأحرق القناع
(لا كوجوههم).
لقد شيّدوا لأنفسهم
ممالك وعروشاً
وبروجاً وأرائك مصفّفة

فشيّدت وجهاً
في جنان
الأرض
والسماء.
تشقّقه العاصفات
وتنهشه المفازات.

٥ ـ عري

لا تلبسنّ لروحك
قناعاً،
إلاّ إذا كانت الروح
أقل وهجاً من القناع.

٦ ـ ايكاروس

كان يعرف أن الشمس
تحرق الشمع.
غير أنه طار. / لو كان يجهل لكان مجرد أحمق.

لولا شهوة التخطّي
لما أكلت حواء
تفاحة الخطيئة،

ولما اختبأ
عن أعين السلطان.

٧ ـ معرفة

الخطيئة
شهوة اكتشاف.
والشهوة
خطيئة مقدسة. / ذلك أنها بوابة العبور، وهيكل المعرفة.

٨ ـ شكوك

(كأنني كتبت هذا الكلام من قبل أكثر من مرة. ألهذه الدرجة يلحّ عليّ أن يقال،
وأنا أرى آياتهم المسلطة؟)

٩ ـ يقين؟

أجل.

١٠ ـ عهد

سأكتبه
سأكتبه ثلاثاً
عند حافة المقصلة. / (وما أدراك ألا تكون محرقة؟ تذكر الحلاج؟)

١١ ـ تداخلات نصيّة

كلما ضاقت الرؤيا اتسعت العبارة.

عصفور على الشجرة

خير من ألف
في اليد.

١٢ ـ بطولة (من أوراق خاصة جداً ليست للنشر)

إذا رأيت نيوب الليث بارزة
فأسلم ساقيك للريح،
واقرأ على روحك الفاتحة.

١٣ ـ نبوءات

ثم يأتي يوم
تأكل فيه الحرّة بحرها،
ويرتع المؤمنون في نعيم
وكلّ يعلك لحم أخيه حيّاً.

١٤ ـ حكم

من عاش بالسيف
فبالسيف يموت.
ومن عاش بالكلمة
فبالكلمة يموت.
ومن عاش بالسيف والكلمة
فبهما يحيا.

١٥ ـ شرنقة

الكلام
شرنقة تقفل أبوابها في وجه العالم،
وتستسلم لفراغ أبدي

لا نأمل فيه
سوى صليل أحرفه المتعاركة.

الكلام كهال أجوف،
والشعر
خيوطه الحريرية
التي تخنق الروح.

الشعر
عرش / ورعش.

١٦ ـ مساواة

الشاعر والنبي صنوان: / أقصد بعض الشعراء
وبعض الأنبياء من نمط معين.

كلاهما وسيط
لا يدّعي لنفسه
سوى أمانة التوصيل
لما تنطقه عبره
قـوى الغيب والسحر والألـوهة. / هـل الأمر من
قبيل
المصادفة حقاً؟

١٧ ـ فروق

الشاعر والنبي صنوان / أقصد البعض أيضاً لا الكل
أحدهما يرى ويقول
والآخر لا يرى ويقول.

العظيم العظيم

من ← لا يرى ولا يقول

من ← يرى ولا يقول.

- ٢٣

ما أنس لا أنس عينيك
حين فتح لنا الإيوان الكبير
وعزفت لهيبة طلعتك الأبواب المرصّعة
ووقف الحشد
في قاعة النجف الماسيّة
وربّ الإيوان
يقدّمك في إيقاع دخولنا المهيب

كان وقع خطاك
يرنّ في أبّهة المسافات
مشوباً بدويّ تاريخ من الكلام
كأنما تداول سمع الصامتين
أناملهم الألف

فجأة رنوت إليّ
رنوة أيّل شريد
أرهقه الطراد
في حمّى المفازات

كان في سماء مقلتيك
أسى شفيف قديم
عرفته في الليالي الطوال

وأنت ترصّع الفضاء
بدرر أغنياتك اللائبة
عند أعتاب الحبيب
وفي ظلال مجده الأثيل

وحين أزف الزمن
وأترعت على شرفك الأنخاب
وتكدّست إلى جانبيك العطايا
وتشوّفت الآذان والعيون
من أجل أن تبدأ الإنشاد
رأيت وجهك المدلهمّ
يختلج خلجة طعينة
وتلعثمت يداك الجميلتان
وأنت ترفع لثامك الأغبر
وأسبلت على مقلتيك الجفون

لم يكن لصوتك
رنين نصله القديم
وصفاؤه النحاسي
كان صدى مثقلاً بالغياب
بانكسارات تيهك السرمدي
وشظايا أحلامك الفاجعة

وقلت لي نعم قلت لي
وعيناك الكسيرتان
ترحلان عبر وجهك المتنفّج
إلى عينيّ المشفقتين:

«كفى بك داء أن ترى الموت شافيا
وحسب المنايا»

وانفجرت دمعتان
فجأة في احتقان الفضاء
على قميصي البارد / الأرجواني

يومها
أبحت لي
سرّ سرّك العظيم
ونحن نطفىء القناديل
في وحشة الأسرّة الوثيرة
التي تطلّ من نوافذ مذهبة
على رهجة المياه
وكان قمر أزرق
يطوطح أطرافه
إلى اللجّة المبهمة
ثم يندس ببرودة قاتمة
في خاصرة النهر

ويومها أقسمت لك
أن أحفظ سرّك العظيم
إلى أوابد الدهور.

كمال أبو ديب

(لا يُشكل ما ننشره هنا إلاّ جزءاً من نَصّ طويلٍ ، سننشر أجزاءه الباقية في أعدادٍ لاحقة).

جمال الدين بن شيخ

رياح بحر تهب على جسد الطفولة

I

في جوار الظمأ تتجمّع وشوشاتنا وقد علقت في الشّرك. هكـذا نتقاسم الجرّة المقدّسـة برهـةَ عرس. ثمّ يمضي كـلّ منّا حـادّاً كمثل الصّقـر، يستطلع الأثر الرّطب. نسمة فوق الكثيب تؤجّج الذّهب المقبل وتبوح بالنبع.

II

تجاوزتَ الموت قبل حلول الموت
أنت المُعَرّى عند حافّة النهار
يا جسداً لا تستعجل الحمّى فيه
غير الجمال

لكَ أيّ سطور مدمّاة
أؤلّف
أيّ تحدّ للبدايات؟
لا الكلمة تعترف بجرمها

ولا تتويج الأزهار
بالسّجود.

العالمُ يغترُّ من تلهُّفه
من الغيب يُقبل تَدفّق الفصول
حيث المرساة لا تُلقى

لنكن واثقين من البساطة نحن
ناسجو الفوضى
لنغطّي العريَ الذي لا ينتمي
إلّا إلينا.

III

يلزمنا آلامٌ
عظيمة كالعالم

*

كلمات: جَوْف للوجود!
كيف أتعرّف إلى هجراتكم؟
ومن ذا نجد حول الجمر
لنتبادل النّظرات الخفِرة
التي تُسْكِت الموت؟
ثقيلةٌ هي الكتابةُ على أصابعنا المشقوقة
الماء اليباب يخون الصورة.

IV

بطيئةً ستكون محنتنا

فيما الرغبة تُثار
بوميض شمس متواطئة

يطمرُ الشارع أصداءنا ولكن
هل نستطيع، ليلةً بعد ليلة،
أن نُقنعَ بصلابة الصخور الصّامتة؟

سآخذ يدكِ دون تلويح نحو السّماء
سأركع دون أن أحني من جسدي
غصناً واحداً، وأتظاهر بالعمى الكامل
للرّخام

أقترن بكِ في التنفُّس غير المرئي
للبحار، أنت القاسية والمتعالية،
ذات ليلة حيث لا يسمعُ
إلاّ الطّراوة اللامتناهية للصمت

V

أن نُحبّ حتى نجعلَ الهواء مُعْتِماً
وقوفاً
أن نفترسَ أنفسنا من الداخل
نتمسّك بالحافة
نتنفّس وقوفاً
نشرب الوقت
نمتلىء بالمنيّ
نحبل بالمنفى
نتنفّس أيضاً

نتوثّب
نهاجم الذاكرة
نتلو العروقَ
شلاّلاتٍ نسقطَ نسقط عمودياً قاتلاً
الصّدرُ القبضةُ في الصّدر الحجرُ
الحجرُ في الصّدر النَّفَس
أن نتنفّسَ أيضاً كل شيء أن نتنفّس
على الدّوام حتى الانفجار الحنجرةُ
الهواءُ هواءُ العالم هواء العالم
كلُّه دفعةً واحدة هواء العالم كلّه
مُتَنَفَّسٌ دفعةً واحدة.

VI

من ينهي رسمَ الفجر
الذي سيولَد إذا كانت كلّ فكرةٍ تنتحر
عند أوّل إشارة للآلام؟

أتقدَّمُ في قلبكِ كَكَسْرٍ
ربيعيّ
مِسْبَحَةُ الحمّى تَنْظُمُ أكاذيبها

لكنْ جسداً لجسد معصماً لمعصم
من أجل تبادلِ لحظةٍ واحدة
نحبُّ بلا تقليد

نجذب الحرير إلى خواصرنا
لنهيم موتاً

VII

كانت تقول لي   لم تمدّني بَعْدُ
تحت المساء

كانت تقول لي إنّ أوراق الخريف تطوّق
أيضاً كاحِلَيْ طفولتي

كانت تدعوني لأن أُحاذي حياتها
حتى يأتي البحر بالنيران
إلى أكتافنا

صمتَتْ وناحتِ الأشجارُ
غياباً خالداً

VIII

يا أيّها الصندل، استنشق أسطورتها وأفقد العقلَ الذي يعيد جدارنا

أغرقُ في كيانها   وأتحدّى المُنْحَدَر:
لا يقدر السّيل أن يحاكي الصّمت.

إذا ما طُلب إليّ أن أُوَجّه الصّلاة،
أعرف عمّن أُشيح بنظري.

أتمزّق لسرّها، لكنّي لم أقدر أن
أحتسي من دمعها: منها ما الذي أحتويه؟

IX

نقطة عمياء. لطخة عمق. يتوجّب اجتياز الموت كنعاس مخطّط بعطور ساكنة. من دون المخاطرة بالحكم.

X

رحيل. الزَّبد يخطّ الشاطىء. أمضي إلى حدود ذاتي خيث النَّفْسُ تَسْتَظِلُّ الرّغبة.

ستكون ثمة رياحُ بحرٍ هذا الصّباح لتهبّ على جسدِ الطفولة.

XI

قريباً من الموت
كنتَ ستقدر أن
تُبْعِدَ المغيب
بابتسامة.

XII

مُجَوْهَر. معدن. لا شيء يُقال. وميض لا يُدرك. انسياق نحو مصبّات من حَنين. جسدٌ ملطّفٌ بالنّسغ، مرصّع. ما من شيء في العالم يرتعش قبل أن يتحرّر من الطّيران. يتوقّف النّورس عن كونه النقطة اللامتحرّكة.

XIII

يد قلقة
أُدقّق في الحضورات
فيها الجوهري يُهَمْهِمُ

على مدى انحناءات خائبة
أنفخ على أشكال دخيلة
أهمّ أن أنحني لكي أبقى وفياً
للّحظة
أحلم باجتياح
لن تكون حدوده
سوى هلع الورود الممسّك
عشيّة موتها.

XIV

يشرب الرّيح ومن تعبي يثبت مجده
وأبداً لا يرويه تعجّلي.
أراه بعيداً أمامي
يرقص تحت الأغصان
قطّاف ظلّ نفيس
قبل أوان الرّكون.

XV

أحياناً يغلق الباب في وجهي
ليصون مسكنه
لكنّي دائماً أسمع دمه يخفق في معصمي.

XVI

ذات يوم ستعبرين درب وحدتك
القلب مليء بالثقوب

الكتفان مسمّرتان على الغياب

سيكون عليك أن تتنفّسي ببطء
لتبطلي خِدَع الموت

لكن لن يكون بين حياتك
وصمتي
إلّا تلويحة من يد

وسوف يكفيني أن أتنفّس لأحسّ أنّني
بالقرب منك
تحت أشجار ثمارها من السَّرْخَس

يكفي تَساقط الأوراق
لأتعرّف إلى صوتك
وسوف تكلّلينني بصَبرِكِ
على الحياة

XVII

نملك ألف حيلة لنستعيد التّمام. يكفي أن نكسر البلّور عند حوافي الجرار، أن ندفىء زجاج النوافذ، لنحسّ ارتعاش أجنحتنا. الكلمة تنبعث في قعر يقظتنا.

جمال الدين بن شيخ

[باريس]

(*) ترجم النصوص إلى العربية خالدة سعيد وعيسى مخلوف. وهي مختارة من ديوان الشاعر الذي صدر مؤخراً عن دار «روجري» بفرنسا، بعنوان: «Transparence à vif». الأرقام الرّومانية من وضع التحرير.

اسكندر حبش

مياه أجسادنا

ـ ١ ـ

هل غادرتنا كآبتنا؟

نتذكر اليوم، أننا لم نصادق سوى الألم الذي حملناه في اليقظة. أننا لم نعد، سوى نسيان ينسجه العابرون.

هل حقاً،

كنا ندرك إلى أين ستقودنا الخطوات التي نسمعها تسير آخر الليل؟

إنها بقايانا

إنه الضوء الذي يكسر ألعابنا.

ذلك النهار، كانوا كثيرين.. وفي لحظات لم تعد الشرفة تعرف الحكاية..

ـ ٢ ـ

هل غادرتنا كآبتنا؟

ثمة أسماء تأتي الآن في السرّ. كانت تغيّر الصُدفة. لنبكر في

الشيخوخة، مضى وقت، حيث بدّدنا فيه نهارنا، ولم نعد نستطيع الذهاب إلى البارحة.

أقمنا في الحصى، بعيون قليلة، بأجساد بلا شكل، وعلى جدار كتبنا، «فقط، الأموات هم الذين يشبهوننا». كنّا أكبر من كيس الرمل، لذلك، تأخرنا طويلاً، كي نقسم التفاحة، تماماً، على طول ارتعاشاتنا.

ـ ٣ ـ

ونحن أيضاً، كنّا نبحث عن شارع، عن مدينة، ليكونا لنا صباحاً يجعلنا نستقيم في الخرافة.

نسيل خارج الملح

نبتعد في شقوقنا.

نتمتع بجسد أنثى ونتوس مثل خيال خرج على بؤس شمعة.

متى سنمشي صوب الأودية

متى سنصنع من رطوبتنا عمراً، نتركه لأشباهنا الذين اختفوا؟

ـ ٤ ـ

هل غادرتنا كآبتنا؟

في غفوتنا، انتبهنا لبلدٍ تركناه للنظرات كي تقوده إلى الهباء. كان يمكن لتلك المسافة أن تبالي،

لذلك الخارج، أن يعطينا نصف شكله، ولتلك الخطوات التي سمعناها تسير آخر الليل، أن لا تسقط فوق مياه أجسادنا.

ـ ٥ ـ

لقد جعلناك هبّة للذين لم يولدوا بعد.

بعد قليل

حين ستغادرنا الأمكنة،
سنبدو كالذين لم يتبعهم الشجر الساحلي مرّة. وعند أول الغابة.
ستسقط أعوامنا بأكملها.

ـ ٦ ـ

هل غادرتنا كآبتنا؟
ذكريات تثرثر أمام لفتتك، نحفظ منها دقائق لم تتشابه في الثلج؟
قبل أن نعتذر ونتوارى في الغابة.
لم نخبىء القناديل
ولا مسامرات آخر الليل. كنّا نتساوى في الابتعاد
والذين عرفوك، توجونا موتى لنحلم بالانتظار
كيف نعود لخرافتك التي تطلّ منّا؟

ـ ٧ ـ

لم ندم أعمارنا
فقط غبار المقاعد لوّح لنا.
وعلى وجوهنا، تداعت قُبَلٌ وانكسرت. فأخذنا نمشي ثانية بين كلمات ومخطوطات، لأيام تفسد نفسها.
هل كان صباحك نيزك وانطفأ؟
هل أن المعلمات أخطأن في جغرافية الأشياء؟
سنبحث عن قوة للكلام، لننام آخر العبارة،
لننسى السفوح،
«والأصدقاء الذين ولدوا من دمعنا».

ـ ٨ ـ

بعد هذه السنين،
تلقين علينا عناكب الروح، تقطن تحت أول مطر، لم نسمع مثله.

ـ ٩ ـ

في المساء الذي أضعناه، كان هناك بقع للعواصم. كانوا يأتون من صوب اللغات إلى المائدة، يقايضون عيونهم بمشهد يصطاد الظلال والضباب،
ينسجون الحكايات عنك،
ثم، يصرّون أكياسهم في ساعات مبكرة، كي لا يفلت هواء انتظروه منذ الشمس.
ما من صمت يغدو عظيماً مثل تثاؤبك،
ما من يدّ تشك في الطريق، وتتقدم صوب رائحتنا.

ـ ١٠ ـ

هل غادرتنا كآبتنا؟
ثمة وقت ننتظر الآن زيارته، هل يعدنا الفضاء بليل ونهار..
ليس عليك الآن أن تذرفي من خياناتنا حصوناً للمدافعين عن أخطائهم
ولا أن تكوني نصف تفاحة قسمناها على طول ارتعاشاتنا. فقد كان يمكن للخارج أن يعطينا نصف شكله، ولتلك الخطوات أن لا تسقط فوق مياه أجسادنا.

اسكندر حبش

[بيروت (تموز ـ أيلول ١٩٨٩)]

إيتيل عدنان

كتاب الليل

ـ ١ ـ

شتاءٌ، مِلْءَ الصّيف،
فجرٌ بصوتٍ أليم.
اليَقظةُ في نهاية هذا اللّيل
سقوطٌ في القَلْب المتوهِّج لِلّيل التّالي.

ـ ٢ ـ

صُورَةٌ منكَ مثقلةٌ باللّيل تتحدّى
الشمس: إنّها الملاك.
صورةٌ مَزّقتها السّيوف
لكنّها لا تزال تتطهّر بالصّباحات
التي تركع على قدميك. إنّه اللّيلُ نفسه.

ـ ٣ ـ

مدَدتَني عاريةً فوق سيفٍ

والملاكُ يدفّىء ركبتيّ بأنفاسه.
كنتَ تقول: «الحبّ ماء البراءة».

- ٤ -

كان اللّيل يجري أكثر بطئاً من بحيرة،
والملاك يُحصي النّجوم:
كنت تقول: «الحبّ ماءٌ يعود إلى فجره».

- ٥ -

هو مُهَانٌ، هي مُهانَة
هي متجلّيةٌ، هو متجلٍّ
كنّا في ركوع حتى صباح تلك اللّيلة
ولم نَنْهض ـ لأنّ الملاكَ مات.

- ٦ -

كنتَ تقول: «أريدكِ عاريةٍ كصفحة الماء».
أخذ الملاك يبكي، وصار اللّيل بحيرةً سوداء
كافحة: هي الجنّة.

- ٧ -

أنتَ، يا مَن مُتَّ قبل الفجر.
كنتَ تقول: «الحبيبُ هو من لا يغتاله أيّ ملاك».

- ٨ -

كان الوقت يتسرّب من بين أصابعنا

شمساً مطفأةً، وأنتَ لا تكفّ عن القول:
«أرَى رئيساً للملائكة مقتولاً
يجرّهُ رئيسٌ آخر. . .».

ـ ٩ ـ

كنتَ تقول: «سيتوقّف قلبي عن الخفقان فوق قلبكِ.
ولستُ أنا من بَدأ معه اللّيل».

ـ ١٠ ـ

كنتَ تقول: «قلبي كامِلٌ. أجنحةُ الملاكِ السّوداء
اجتازَتْ نظرتك. ثم انطفأت اللّيلة الوحيدة.

ـ ١١ ـ

تقول لي: «هذه اللّيلة، لم يغمض للقمر جَفْن.
تأمَّل حبّي في حبّكِ. الفَجْرُ مُضْنىً
بِوجْدكِ وَافتِتاني».

ـ ١٢ ـ

كانَ اللّيلُ البحرَ، وجئتَ في مركَبٍ من المجد
لم يتوقّف مرور الملاك، وبقيت
شفتاكَ لِشفتيّ، نَبْعاً لحزني.

ـ ١٣ ـ

أجنحةٌ سَوْداء على اللّيل

يقدر الملاك أن يحتجز كلّ شيءٍ إلاّ حبَّنا،
صارَ نهراً، نهراً يجري أبداً بين يديه.

- ١٤ -

كنت تقولُ: «مِن أجلكِ أتنفَّس. الملاكُ
على الباب، يُنحيّ الموتَ جانباً. أغْمِضي عينيكِ».
عندما أفقنا، كان المَلاك تحت الغطاءِ، بيننا،
وكان الموتُ يجتاحُنا مِن جميع الجهات.

- ١٥ -

كان الحبُّ شتيمةً لِلّيل، وجسدي تحت جسدكِ
ماءٌ تحت الرَّمل، كان الفرح يهجُرنا.
شَقّ سيفُ قلبَ اللّيل: دَنَّسْنَ الملاك.

- ١٦ -

كانت اللّيلة شمساً محجّبةً. ليلاً،
نزلتُ، وأنت تنتظرني وحيداً على باب بيتي.
كُنّا، وقد أحْرقَ عيونَنا سيفٌ من نارٍ،
نمشي في حُلم الملاك.

- ١٧ -

انساقَ مع التيّارِ الملاكُ المتمدّد على الماء،
لكنّ نجوم السّعادة
لم تزل تشعّ في سماء تلك اللّيلة.

ـ ١٨ ـ

اقترنْتُ بالضّوء وأنجبتُ الجنن،
أنا نَهرٌ، يا حبّي،
ولا تقدر إلّا أن تبكيَ على شواطئي.

ـ ١٩ ـ

تدخل الشمس في اللّيل، والفجر يبكي على البحر
قال رئيس الملائكة كلمةً وحيدة:
يدخل الحبيبُ في الموت، ولا حياةَ للحبيبة.

ـ ٢٠ ـ

أنا البحر، يا شمس
أنا الملاك، يا رئيس الملائكة
أنا حبيبتك اللّيليّة، يا ضوئي!

ـ ٢١ ـ

الحبيبُ نقيٌّ والملاك اختفى.
الحبيبة نقيّة، واللّيل تفتَّتَ مِزَقاً
مِن الضّوء.

إيتيل عدنان

(نقل النصوص إلى العربيّة: عابد عازرية)

حسين القهواجي

أولى أعشاب الربيع

١ ـ ليلة الميلاد
(ديسمبر)

سِراعاً، عادت على أعقابها الفصول
إلى أيّ وهادٍ تسير بنا الأيّام
أحلامُنا تَنْسلّ عند الفجرِ كالخيط من حاشية الرّداء
وعلى جدران البيوت
رُزْنامة عامٍ يغربُ في مدار النّواعير
ما الغَدُ البكر، ما الفجر القريب؟
ليت أمّي لم تلدني لِبَرْد الصّحارى، وللمشيب.

٢ ـ طبيب شيخ ينام

[إلى ابن سينا]

على حافة السّرير طيفٌ في معطفٍ من فَرْوِ الثّعالب
وقُفّازٍ لا يترك للبنْج أثراً،

سَقاني جرعةً من عشبة الخلود، ومضى لآخَر غيري.
في سَمْعي صخَبُ صَرْخةٍ لم يَنْطَفىءْ
ذاكَ طَلْقُ أمّي أولى عشيقاتي
أودُّ أن أتحدّث لها عن شبح
يَعْتَصِرني كثوبٍ بيدَيْ الغاسِلة
ولُهاثٍ تضيق عنه أضلُعي
كنتُ أُشخّص الأمراضَ، أَصِفُ ناجعَ الأَدْوية
لكنّي لا أستطيع إحياءَ الموتى،
والأحياءُ الذين أُداويهم، غالباً ما يموتون.

٣ ـ عند صخرة المرسى
(مارس)

سَلِساً يَنْسابُ النّغَمُ فوق لساني
وعلى أهدابي تنبتُ أولى أعشاب الرّبيع
لا بَيْضَة الرّخّ، لاعنقاء الرّماد
مشدودٌ لنِسْرٍ ضائعٍ يطوف حيرانَ ويَعْوي في السِّباخ،
مشدودٌ لإوَزٍّ كسولٍ يتكوّم كالثّلج
على البحيرة السّاكنة.

٤ ـ هدية الوداع
(ماي)

خلفَ سياج السّراي، وقفتُ مشدوهاً كَذي السُّكْر
أنظر الأشياءَ توهّماً:
زَهْرة النّارَنْج تعشقُ وَجْهَها

في آنيةٍ بماء النَّوْءِ مَلأى.
وحين التمعَ المقصّ بين أصابع البستانيّ،
ذكرتُ المقصلة.

٥ ـ الجلاد الجهنمي
(أوت)

مِن أيّ هشيم جئتِ، يا ريحَ أُوت؟
اشْتَكتِ الأرضُ، قالت: في مرايا البَرْقِ
رأيتُ وجهي مُنْشَقًّا شظايا.
أيّامُ الهجير أَفْرَغت نايَ الرُّعاةِ من كلّ الأغاني،
وعَصفَتْ بالنّحل المهندس بيتَه في خميلةِ الزّعتر.
مِن أيّةِ أحقابٍ جئتِ يا ريحاً تكنس جَمْرَ السّماوات
وتسوقُ الغيومَ قطيعاً أغبرَ للضّياع.

٦ ـ تحت برج العقرب
(نوفمبر)

هَلْوسات الرّيح وضَبْطُها الأبواب
أَقَضّت نفوسَ المستوحشين في الظُّلَم،
ومثلَ مالك الحزين نزلْتُ آبارَ صَمْتي
أَشْربُ الملحَ على ظمأٍ، فَأَرْوَى وأَسْتزيد.
يبستْ حروثُ الأرض وقتَ البذار، واغبرّت خضرةُ موائدي،
قلت سيجري النّسْغ في الأعواد حتماً
ويعود طائر السّعد بالأمطار.

٧ ـ ضفاف زرقاء

ـ ١ ـ

تَمَلْمَلَ ضوءُ الفوانيس بأيدي العائدين
واللّيلُ المداجي طافحُ الأمواجْ
وكأنّ لُمَعَةَ النجوم في دوّامة الأبراجْ
خواتِمُ بَحَّارَةٍ غرْقى
ظَنّوا المجرَّةَ أنّها النّهْرُ.

ـ ٢ ـ

غيمَةُ القرّ في البحر تدحرجتْ
كجلمودٍ من جليدْ
ها هُمُو شَدُّوا وَثَاقَ المراكب للأرصفة
وجاؤوا بزيتٍ زاهرِ النّور لصومعة الشاطىء البعيدْ.

ـ ٣ ـ

رافعاً بيرَقَ النذيرِ على صخر المراسي
ومن أتحافِ رُؤايَ:
يَخْتٌ مُمَزَّقُ الشِّرَاعِ مصدوعُ الصَّاري
مالَتْ بإحْدى دفْتيهِ الزوبعهْ
وغوّاصٌ يصيح في الضبابْ
ألا فانظرُوا ـ هَذَا الدرّ من ذاك العُبَابْ.

ـ ٤ ـ

لا سندبادُ البحر، ولا صهيل الرياح
لي أقاصيصُ من سِفْر الملوك والأفلاكْ
عاد الفجر صبيّاً وعلى ظهرِهِ شِباك النورِ
مَلْأى بالعناقيدِ والأسْمَاكْ.

حسين القهواجي

[القيروان/ ٩٠ ـ ٩١]

محمد القيسي

ثلاث قصائد

١ ـ انحلاع أزرق

كَـانَتْ الأَرْضُ زرقَاءَ في البَـدْءِ حَتَّى رَسَمْتُـكِ زرقـاءَ زرقـاء كَـالأَرض ثُمَّ انْدَلَعْنَا معاً كانْدِلاَعِ الفَراشِ إلى الضَّوْءِ وَانْدَلَعَ المتوسِطُ عِنـدَ حَوافِي ثِيـابِك أَزْرَقَ أزرق. كانَ المَدى مِلْكَ عائلةِ الطيرِ والوحشِ، مِلْكِي، سَرَى الكَائِنُ الحيُّ يَنبوعُ مَاءِ السَّلاَلَةِ كَـانَ ارتعاشي ارْتِعَـاشَ ندى الخصْرِ وَالبَيلَسَـانِ المُغَني وَكَـالقُطنِ أَبيضَ كـانَ يُظَلِّلُنـا الغَيمُ وَالرِّيحُ خضراءُ خضراءُ فَاضَتْ خَـطَطْنَا أَساطيرَنا في كتابِ الحَصَى وَفَرَغنَا مِنَ الخَلْقِ عُدْنَا إلى مَلكوتِ الرِضَى وَاحتفَالِ الحياةِ بِقَوْسِ الغِنَاءِ اسْتَرَحْنَا إلَى حَائِطٍ جَانِبِيٍّ يُوَزِّعُ خبزَ الظِلاَلْ

بُرهَةً
وَأَضَاءَ السُّؤالُ السؤالْ
بُرهَةً
كَانتِ الأَرضُ زَرقاءَ زَرقاءَ
وَالأُفقُ شَالْ.

[عمان، ١٩٨٩/٩/٢٠]

٢ ـ مرثية الماء

أَلماءُ أَوَّلُهُ الحَنينُ إِليكِ أَوَّلُ هَذه الحُمَّى وَأَوَّلُ مَا تَقـولُ طُفُولَتِي: بِـرَكٌ بِبابِ الدَّارِ غَيمُ السَّاحِـلِ المِدْرَارِ مِـزْرَابٌ على الحَـوْشِ الوَسيـعِ جِرَارُ حَمْـدَةَ قُربَ بَيتِ التبنِ عَيْنُ النَّبعِ ظِلٌّ نَدىً عَلى الأَزْهَارِ وَالأَوْرَاقِ أَقْنيةٌ إلى حَقلِ البَطَاطَا

المـاءُ رُوحٌ طَافِحٌ بِجُنـونِ هَـذَا الجنسِ أَوَّلَني وَبَكَّـرَ في زَواجي وَانْتَشَـرتْ غَسَلَتْ أَوَّلَ ما غَسَلَتْ غِناءَ قَلبي في الكُرومِ وَكَانَ في الأَسْفَارِ

سُنبلَةً
وَأسئِلَةً
تَميلُ كما أَميلُ إلى اصْفِرَارْ
هَلْ ظَلَّ لي مَاءٌ وَدَارْ
هَلْ ظَلَّ مِزرابٌ عَلَى سَطْحٍ وهَلْ غَيمي هُنا غَيمِي
وَهَلْ ظَلَّتْ طريقُ العَيْنِ ظَلَّتْ نفسُها طَريقَ العَيْنْ
هَلْ تحكِي الجِرَارْ
عَنْ طينها المنْثُورِ
أَينَ غَدَا
وَعنْ حَقلِ البَطَاطَا
كَيفَ صَارْ!

[عمان، ١٩٨٩/١٢/١٠]

٣ ـ مشهد منزلي

وَرَقُ الخَريفِ عَلَى المَمرِّ
عَلَى النَّوافِذِ
أَسفلَ السُّورِ الذي مَالَتْ بِهِ الأَوصافُ

وَالصَفْصَافُ يَلهو في فَضَاءِ الدَّارِ
مَأخُوذاً بِثوبِ الريحِ
يَحْفظُ مَا قَرَأَ

وَرَقُ الخَريفِ عَلَى المخدَّةِ وَالسَّرِيرِ
عَلَى رَنِينِ القَلبِ وَالغِيتَارِ حَطَّ
عَلَى الزَّنابِقِ وَالكَلَامِ
عَلَى نُحاسِ اليومِ وَالليمونِ
غَطَّى مَنزلِي واليَاسمينَ وَلاَ نَبَأْ

وَرَقُ الخَريفِ
هُنا بَدَأَ.

محمد القيسي

[عمان، ١٩٩١/٣/٥]

ابراهيم الحسين

قل، يا أيها الطعين بين أوراقه

١ ـ القاعد

قُل يا أيّها الطّعينُ بين أوراقه،
كيف وَاتَتْكَ كلّ هذه الأقدام، ولم تركض.

٢ ـ ضجيج الأرض

بِكَثْرتي، لا بالماء الوحيد الذي يبرق
أتَسوّرُ الضوء،
حتى إذا رفعت قلبي، ضَجّت الأرضُ باللّغة.

٣ ـ الناس

تعالوا أحبّائي، أسْرُوا إليّ بنار ثيابكم
وادخلوني،
في دمي لكم مُتّسَعٌ، وبلادٌ لم تَروْها.

٤ ـ يفتشن

فراشاتٌ يأتين مع الفَجْر

يَقَعْنَ على الأبواب بألوانهنّ
في الطريق بين منزلٍ ومنزلٍ، يدور الحديث:
ما لنا لا نراه؟
- يُفَتِّشْنَ عن شاعر.

٥ ـ مراوغة

مرَّةً، وقفتُ عند ثقبٍ اعتدتُ أن أنظر خلاله،
كلّما غادرتُ السّرير.
كان رجلٌ وأوراقٌ يدفع قلمه عليها فتروغُ
راح يُساوم بلا فائدة.
أَشْعَلَ ناراً في الغرفة وأخذ يلقيها واحدةً واحدة.
ثَمّة ورقةٌ تَتَربَّص، تخفي شيئاً وراء ظهرها
تنظر بثقةٍ نحو قلمٍ فتَح عينَيه.

٦ ـ دندنة

وَرقةٌ خلعت ثوبَها، ركضت في فضاء الغرفة
وقفت في مربّع النافذة
استدارت وضيئةً.
لم أكن نائماً، عندما دَنْدَنَتْ للهواء.

٧ ـ صار يرى

فيما مَضَى ـ هل كنتُ أُرغم أحجاراً
أو كنتُ أُقنِعُ اللّهَب الحُرّ

أو كنتُ أدفع الفكرة لتسقط أمامي.
أحاذِرُ، لأنّ السّتائر لم تعد غامضةً
وَلِأنّ حنيني صارَ يُرَى.

٨ ـ مدد

ها هيَ/ إن البلادَ تُصَعِّر التخوم التي تبدأ مِن أصابِعَنا،
وَيَجيئنا المَددُ صحائِفَ كي نكتبَ ذبحنَا العظيم.

٩ ـ الوردة(١)

وَهَنَ السّقف يا صديقي،
أكلّما سَقطت وردةٌ، ضاقت الأرض؟

١٠ ـ الوردة(٢)

الوردة بيتٌ شاسِعٌ، الوردة سَكَنٌ
يُقيم دماءَنا المتداعيةَ في اللّيل كي يَهْتَديَ الزُّوار.

١١ ـ ذلك لتعلم

ذلكَ لِتَعْلم أنّك بأرضِ الهياجِ المعتّق
يا مَن تدخلُ، فاصبرْ واصطبرْ وصابِرْ وترفّقْ
إنّ هذي القناني مملوءةٌ بالخيول والخرائط،
ذلك لِتعلم.

١٢ ـ القيام

سَأُسْقِط هذا الرأسَ بعيداً جدًّا، وأبدأ الكلام

فكلّ هذي الأشجار الواقفة تنتظر.
سأحفرُ لحمَ هذا المساء الملبّد بالظّلال
حتى أصلَ إلى صدر حجَرٍ كان يناديني منذ سَبْع ليالٍ:
يا أيّها المقتول قُم،
قُمْ يا أيّها المطعونُ بالوطن.

١٣ ـ مسيرة

المدْيةُ لا تَنْغرسُ وحيدةً،
ثَمّةَ مسيرةٌ تهتك بها غشاءَ الوقت
تُرى، كيف يقتل الناس جميعاً جميعَ النّاس؟

١٤ ـ لهاث

الأوراقُ فوق الطاولـة، الطاولـة في غرفـة، الغرفـة في شارع، الشـارع في وطن.
كلّها أنْهت آخر مِرانٍ لها، قبل لُهاثٍ سيّدٍ اسْتَوثَقَ من عُدّته،
رآها جميعاً شاخصةً نافرةً،
كلّها محكومةٌ بشهوةِ التأويل.

١٥ ـ في يديها

لِيخْلَعْ هذا الحنينُ المرّ حُلَله
على كلّ شجرةٍ خَبّأت في يديها صُراخِي.

ابراهيم الحسين

[الأحساء، المملكة العربية السعودية]

أحمد الملا

خشب يبكي في الحقول

١ ـ شفاعة

صحراؤنا وليدةُ غابةٍ شابَتْ، كشفت شعرَها الرّيح، وعوّلت فوق حطبها.
ما إن آبَ الشّتاء، حتّى سقطت كثبانُه، فجيعة رؤيتها.

الشمس تروي رَمْلَها بلا رأفة، ولم تشفع لأقدامنا غيرُ نارٍ تَوارَتْ في كاحل الجبل.

[الظهران، ٢٣ أبريل ١٩٩١]

٢ ـ ظلي

بعد خطيئةٍ نَسيتُها، تشجّرت صرخةٌ على كتفي، ولم تَيْبَسْ بعد.

[٢١ أبريل ١٩٩١]

٣ ـ الخشب

جريمةٌ هي الشجرة التي تمشي في اللّيل. يطلع النّاس فتختبىء في ظِلّها.

مَن سَيُدفِئُها؟ من سَتَسْقُفه؟ من سيتوكَّأها؟

. . . .

خشَبٌ يبكي في الحقل.

[مارس، ١٩٩١]

٤ ـ غزل

بِدمِ القصيدة،
أطفأتُ نارَ الـورقةِ، وأشْعلتُ بيـاضَها. والقلمُ ـ مـرّة يقبّل الـورقة، مـرّة يتوسّد صدرَها، مرّةً يَطعنُها.

[مارس، ١٩٩١]

٥ ـ صيد

مُنـذُ أنْصتَ للشبّـاك، والعصفـور لم يهـدأ، وقلبـهُ أيضـاً. أهـذا الشّـوقُ لعصفورةٍ؟ أم لفجرٍ؟ لفضاءٍ، أم لعشٍّ بعيد؟
رَبّتَ على الشبّاكِ، وأغمضَ لِيتَسلَّل الصيد.

[مارس، ١٩٩١]

٦ ـ بغتة

نَخلةُ الطّريقِ لوَّحت لِنِسْوةٍ شَربهنّ الظلّ. أيّ ماءٍ أيْقظَ سَعفَها؟
أيُّ مطَرٍ سينهمرُ بَغْتَةً؟

[مارس، ١٩٩١]

٧ ـ وحده يمحو

القلمُ، أفزعه بياضُ الورقة الهائج. دَعَا الحبر، ما أفاق. دعا الفكرة، وكانت بريّةً ما أَلِفت نداءً قطّ فتشظَّتْ. دعا كلّ حَرْفٍ آخاهُ في سفرٍ ودانَ بحياتِهِ له، كوعدٍ مودّع، فما تجرّأت نقطةٌ أن تسهوَ وتغمسَ منقارَها. فمَن لكَ؟ ولا أحدٌ يفطنُ لبريدٍ يموّهُ صناديقَهُ حتّى تتعثّر رسالةٌ واحدة، ليَتسنّى للغبار، حينَها، أن يُشيبَ القلب، ويُطيِّرَ فراشات الحنين. لا،
ليس لك سوى أن تتجرّعَ وحدكَ مَحْوَ هذا البياض.

[١٤/٧/١٩٩١]

٨ ـ نوافذ

ـ هَناء،

هكذا يسقّون دمي، وعلى وَعْرٍ يدلقونَ حثالته، فكيف أتدلّى كغصْنٍ وما تشبّث بي خريف؟

حتى الحائط يتواطأ. يجرّد ألوانَه وحدوده، تزحف نتوءاتُه، وليس سوى نافذة يطمرها لحظةً لحظةً. تَغضّن زجاجُها، وتَفصّد حزناً. تُقطّب إفريزَها، تزمّ درفتيها، وتَلتفُّ مطلّةً بانْشداهٍ كبقايا صَرْخة. فماذا لو أُقِف مُطْأطِئاً على حافّةِ الوقت؟ يَتلقّفون هامتي ويتقاذفونَها. أفتّش وجوههم، ألمُّ تويجاتِ أشباهٍ أربعين حتى أمتلىء.

أرفع رأسي وأضعه بجانبي، تلكزني لفتة عابرة فتندلقُ عيناي في فضاءٍ، كأنّي أكسر بيضاً على حافّةِ حزني، فأراني مُنْصِتاً لانهياراتٍ صاخبة. كِسَرُ براويز تَتهاوَى، وشظايا تمرقُ برائحة طين مُخْتمر، إذْ فجأةً لاحت

أضـلاعها متّكئـةً ينوء بحملهـا فراغٌ كفـزّاعاتٍ كـانَت شرارةً أبصرت، وكان اشتعالُ أشباحٍ تتلاشى.

دَثّـرتُ نافـذتي عـليَّ، وَانْسَلَلْتُ فـزعـاً مِن عـابـرينَ لهم سَمْـعٌ سـائِـلٌ في الطُّرقات.

[الأحساء، ٢٤ نوفمبر ١٩٨٧]

٩ ـ حجر الرغبة

امرأةٌ جَفّ دربُها لِنَهْـرٍ لم يَصل. مـا هَزَّ غصنَهـا هواءٌ، ولا ضَمَـر ظِلُّها من عتمة. أينما تَسَاقَطَ ريشُها، تتنهَّدُ الأحجارُ نَشْوى بالرَّغبة.

[مايو، ١٩٩١]

أحمد الملاّ

[الظهران، المملكة العربية السعودية]

محمد غانم

أطراف

ـ ١ ـ

لأني من أطراف بلاد لا تبيض نساؤها إلا الكوابيس، ولا يقذف الرجال في أرحام نسائها إلا الهواجس، تأتيني مثل هذه الهذيانات المشجرة على ذروة روحي، صديقة/ أليفة.. تُشْبِعُني أنا نبات الهالوك المتعرِّش على عنب القلب من الدفقة الأولى لعناقيد مشنوقة مدلاة من سماء العرائش المحلاة بالسكر الراكد والمتصحر فوق مستنقعي الخاص والواسع، نوازل ونوازل حتى في تكلّسي/ وبلادي.

أنحدر وأنزلق وحيداً مثل أشياءٍ وأصواتٍ أَمْتحها فتندلق على البلاد الكونية وطناً جيلاً ممتلئاً بالخضرة والتربة وديدانٍ حالمةٍ تخرج إلى ضوئها لتموت بعد تفسّخ وتعفّن الخلايا الأدمية لقرد سماوي نزل مرّة على الأرض لأجل أتانٍ، ومات تاركاً وجهي المتغرب في رؤياه، حالماً بموسيقى وامرأة تغني مذهولة مثل روحي، تمتطي سيارة يقودها أرعن مثلي في شوارع القاهرة التي لا تقود إلى الله، ولكن تدفع بي نحو أقرب تربة، فأختار ضريح الرجل الذي تدلى صوته إلينا من نوافذ أحزاننا.. ليأخذنا/ أو نعطيه بقايا حبنا.. وبعضاً من قطع الخبز اليابس.

ونعلن في الشوارع الركض/ والركض فقط خلف أنثى تغني:

مجنونة.. مجنونة بيك.. مفتونة.. لو تطلب من عيني أديك..

أنـا أركض إلى نفسي خلفها، أتسابق إلى نيلها/ ومـا يخفيه بنـطالهـا: يبكيني وجـه المهلّب/ الـذي هـو حلمي الأخير. ينمـو بعيـداً عني يلهـو بـالأسـاطـير والألـواح الكنعانية/ يقرأ مغامرة العقل الأولى.

أقـامر عـلى أطراف كـأسي/ على وطن مـات من منشية البكـري حتى ضريح عبـد الناصر الذي أُحب.

أوغل في صمت كأسي/ أفتح شرابها المحرم دولياً مثـل المخدرات وغـازات الحرب السامة. من الـطائرة ينـزل الولـد/ ينحني إلى ترابهـا. يُقبّل الفتى العـائد من بـلاد غريبة تـراب مصر، فيأخـذه اليهود إلى محكمـة أمن الدولـة. خلف القضبـان كـان النيل، وكان صوت والده صورة جميلة تكبر في الذاكرة/ وتملأ بلاداً بالحب.

بعد أربعين عاماً تعود جنايـات المحاكم/ فيساق حلم إلى حبل . . يعلّق خـلاص بكابوس في جمهورية «المرس» ذات الأخلاق القروية البرصاء. فيُصـاب رجل مثـلي بالعُصاب/ ويقاتل حتى ظله. يركض ويركض خلف امرأة. تركض خلفها القاهرة المجنـونة/ المفتـونة. ويجـري إلى وقت لم يذهب بعـد/ حيث أربعون عـامـاً مضت وليس بالكثير. يناديني الصوت، فيركض انتصابي إلى فـراشها. وتسـافر روحي إلى تموز بيروت/ حيث سجن الرمل عام ١٩٤٩. تقرر دودتان قتل حلم وشنق أطراف من رجل، يسمونه الآن الزعيم.

يناديني الصوت/ يخـرج الصوت من مـاء الفرات/ وأنـا على بـوابة العـام ١٩٩٠/ يقف/ يصير جسراً فتعبر روحي العارفة لإنقاذ حلمها. وتسافـر في الزمن المنكسر/ تندفع بقـوة إلى ماض جميـل/ إلى وراء حيث رجل من سنـديان البـلاد السوريـة/ القـاهرة تـركض/ الضريح يبكي، والنـاس في الشوارع تـركض خلف امـرأة تغني فوق سيارة مكشوفة مجنونة/ مفتونة. . لو تطلب من عيني. .

أنادي وأصرخ/ أصيح وأمتح/ أريد حبالاً/ أفاعي زرقـاء. بعضاً من وطن مقـطع بمدية من نـوع «سايكس بيكـو» تسحق وتدمي أزهـاراً بريـة رائعة، تضخّ للعشق أحلاماً من نوع «لارا غسّان مطر».

ـ ٢ ـ

قال الحاكم للسنديان: وما الفرق بين مياه البحر وبحر المياه؟

قال السنديان للحاكم: كالفرق بين محكمة الجنايات وجنايات المحكمة.

أطرق الحاكم وضحك في ظلمته طويلاً، طويلاً. صارت الظلمة قهقهة ما لبث أن تليّفت وجفّت بشكل مؤكد، جعلها تثق بنفسها/ تلتف حول نفسها وتصير حبلاً طويلاً يمتد بعيداً إلى حيث انطلاق الموجات الصوتية لضحكة المحكمة في ظلها وظلمتها.

تحوّل القضاة والقاعة إلى حبل/ حبل أوله السرة وآخره دفء الرحم وأنشوطته كوابيس قادمة إلينا من وراء البحار.

تحوّل المحكوم/ ذلك الإنسان السوري، سنديان الحضارات/ إلى حلم «وظهور الشوير» إلى شجرة سنديان تتأصّل، حتى تخرق جذورها خاصرة الأرض.. تطعن الفراغ وتدميه/ تفقد بيروت شكلها وتبحث عن حلمها في الفراغ.

جلست وحيداً على كورنيش البحر، تناولت الشاي الساخن من يد بائع العربة الشيخ الكهل.

سألني: هل أنت جنوبي؟ أنا جنوبي.

قلت له: أنا صحراوي أبحث عن مقهى النص المحلّق في شارع المخيلة الجامحة.

قال: عمن تبحث هناك؟

قلت: عن لا أحد!

قال: تجد الجميع.. إنهم هناك.

قلت: الحلم معهم.

قال: لا مكان للحلم يا ولدي/ الأمكنة صغيرة هنا/ الأرض كلها يا ولدي لا تتسع لحلم.

في شارع النصّ كانت الملاهي تملأ الأرصفة/ وهي ممتلئة بالناس.

«الحصان الجامح» يعج بالمثقفين يتحدثون عن جذام منغرس في وطن الديمقراطية البرصاء.

اجتحت المقهى/ وجلست بينهم/ طلبت فنجاناً من القهوة الفرنسية، أخذتني الهمهمة الدائمة من المقهى/ ضغطتُ على رأسي وسألت بقوة: إني لا أرى أدونيس، ولا خليل حاوي، ولا حتى يوسف الخال.. أين كمال خير بك؟ هل رأى أحد أنسي الحاج؟.. أين الجميع؟..

لا أحد هنا.. سوى همهمة..

أشعلت سيجارتي وخرجت إلى مقهى «القبضايات» في ساحة البرج فلم أشهد سوى زعران الميليشيات.. الكل يختفي/ ولم يبقَ سوى الشيخ الكهل الذي يبيع الشاي على عربته قرب كورنيش البحر..

قال: هل تشرب الشاي؟

قلت: أرغب بكأس من العرق السّادة.

قال: الذي لا يجد في بيروت ما يبحث عنه لا بد أن يكون جنوبياً!؟

قلت: أنا صحراوي/ ولا يوجد أي تشابه بين الـ صح والـ جن؟

قال: الغربة يا ولدي تجعل الأشياء كلها متشابهة/ عمن تبحث؟

قلت: أريد الوصول إلى تموز ٩٤٩/ لأمنع قتل أحلام السنديان.

قال: الأحلام لا تموت يا ولدي تذكر ذلك جيداً. الأحلام لا يمكن أن تدفن/ الأحلام واسعة مثل الطيف والظلال، يا ولدي الأحلام لا تدخل قبراً.

رميت آخر ما تبقى من كأس العرق السادة في معدتي/ شكرته. نهضت إلى حافة الكورنيش، أمسكت بالسياج الحديدي، ونظرت نحو الأسفل، حيث البحر يصفع الصخور فتتكسر أطرافه وتصير زبداً مثل روحي. نظرت إلى أعماق بعيدة/ هاوية مظلمة تتشكل/ خيبة تركها الشيخ الكهل. أحسست أن قدميّ بدأتا ترتجفان ويديّ تتشنجان. ركضت/ مثل الذين يركضون في شوارع القاهرة/ حملت الشيخ الكهل. ورميته دفعة واحدة إلى أعماق بعيدة يشكلها البحر. كان الشيخ يهوي ضاحكاً، والبحر ينشق ثانية. وأنا أهوي إلى أعماقي متكسّراً وأنظر بذهول إلى سماء لم تمطر أبداً على حطام روحي المتناثر.

ـ ٣ ـ

خلعه البحر، مثلما خلع ذاك الرجل صاحبه. كان الشيخُ خاتماً من التواريخ المدماة والمتعبة، خلعه الموج المتدفق شباباً. عاد إلى عربته/ إلى أصابعه المثبتة على مقابض العربة. عاد إلى يديه وحمل بهما ثانية كأس الشاي وقدمها إليّ.

وأنا خلعت البحر من ذاكرتي، والفرات من حلمي. خلعت كامل أصابعي ورميت بها لسلة تعج بالقطط حتى لا يعود خاتم الماء إليها. خلعت يَديّ حتى لا أضمّ أية أنثى. خلعت رأسي حتى لا تسكنه بلاد من العشق. خلعت قلبي كي لا أعرف الحب.

وخلعت كامل نفسي من نفسي/ رمت كامل نفسي كل نفسي في الكلام وفي الزبد/ تحررت من روحي وصرت وحيداً. أعيش مثل السحالي على الرمل/ أقتات ببيض الضفادع والسلاحف، وأمضي إلى مائي المتبخر في صقيع الصحارى والبوادي الشامية.

ـ قال الشيخ: اشرب يا ولدي. هل أنت من عيترون أم من صور؟ كأني شاهدت أباك في جبل الريحان؟

ـ أريد الذهاب إلى المتن.

ـ أي متن. يا ولدي؟

ـ متن تموز ١٩٤٩.

ـ كيف ذلك وأنت في تموز ١٩٩٠؟

اكسر زمانك/ ويديك. وامض إلى اصغاء نورك. تحرر من صخورك. وانتشر في هيولاك وكن سمك السوائل، واستحضر روحك/ تجد في الشوارع قبرك.

استحضرت روحي حلماً/ نهراً مثل الفرات/ طمياً مدمى. واندفعت نحو شوارع من السيل الاسمنتي. شاهدت صوراً ملونة للشيخ الخوري ورياض الصلح/ اميل اده/ عبد الحميد كرامي/ صائب سلام/ عادل عسيران/ حميد فرنجية/ وآخرين لم أعد أذكرهم// اسألوا شوشو ونضال الأشقر وماجدة الرومي وأحجار بشامون وأشجار ديك المحمدي// عن البقية.

توجهت نحو مقابر «النصارى» في ظهور الشوير، من أبراج الكنيسة كانت تتدلى حبال/ اختفت كل أجراسها.

بدأتُ أصفُر في القبور قبراً تلو القبر، باحثاً عن حلم/ أي حلم. كلما نبشت قبراً وجدت حبلاً مزرقاً/ متفسخاً. فاقداً للروح. . شاهدت ديداناً آدمية تخرج من خلال الألياف والقنب. . امتلأت الأجواء برائحة الموتى/ الخشخاشات الأنيقة فتحتها واحدة/ واحدة. انثى من حليب الصوت، ومثل كاتدرائية من النقاء، كانت امرأة/ بلبل تركع أمام بيروت وأمام الله الواحد وتعترف بخطايانا.

وتحمل حليبها وبحرها ونهرها وتذهب إلى قيامة أحلامها حيث النهوض إكراماً للغابات والأودية والأنهار، حيث تقوم بيروت إكراماً للإنسان الذي لم يساهم في القتل ولم يقتل. كانت المرأة البلبل/ المرأة الصوت الجميل. تعترف. أما «هو» فقد كان يستعد للقيامة مثل بيروت من تحت الردم. ليزيح الانهدام عن الروح الجميلة، ويغسل عن أحلامها كتل النفايات العالية والكبيرة.

خرج شماس الكنيسة ليتبوَّل عند طرف المقبرة
سألت الشماس: أين قبره؟
ارتعد الشماس/ تطاير بوله وسقط على ملابسه/ صرخ:
-لص. . لص. . لص قبور.

هاجمتني الأجراس/ أخذت تزحف نحوي مثل حلزونات رطبة/ لزجة وسائلة/ كانت الأجراس تفحّ، لم تكن تدق.

خرجت من مقبرة «ظهور الشوير» منزلقاً نحو بيروت/ نحو سجن الرمل. صور كثيرة كانت على الطرقات غير التي شاهدتها عندما دخلت. بشير الجميل/ سمير جعجع/ ايلي حبيقة/ وليد جنبلاط/ نبيه بري/ ميشيل عون/ رينيه معوض/ الياس الهراوي/ سليم الحص/ موسى الصدر/ و. . ./ و. . ./ و. . . ./ / اسألوا طلال سلمان/ / عن البقية.

على بوابة سجن الرمل كان «الجُنرال حسو ١٩٤٩» الذي يفتخر بجر عربة غورو، يدير قفاه للمستقبل، وفوقه لافتة كتب عليها «تلحسوا عجلاتي».

قذفتُ ذكراه وذاكرته بالدود/ وبالخلايا السرطانية.

قال لي الشيخ الكهل:
ـ لا تبحث عن أحلامك في القبور؟ الحلم لا يدخل قبراً.
شاهدت صورتي في كأس الشاي/ شربتها وملأت معدتي الخاوية بالأحلام الدافئة وبمزيد من التداعيات.

قررت تدمير كل نباتات القنّب والليف والقطن وكل نبات يمكن تمديده وتجديله وصنع حبل منه، قررت إعدام كل الحبال في العالم/ تفجيرها نسفها/ تقطيعها. .

وبدأت.
على بوابة سجن الرمل قطعت حبالي الصوتية، وانسربت من فجوة صمتي العميقة/ حيث أحزاني لم تعد تنطق وروحي غدت خرساء.

ـ ٤ ـ

أمراس/ أمراس عديدة.
كلما خُلق كائنٌ يقطع مرسه الذي يسمونه «الحبل السري» ويطلق إلى فراغ. حيث يعود لتشكيل حباله الملتفة حول عنقه وحول مستقبله/ هذا إن بقي له بعض من مستقبل/

أمراس الكائن تطوي أشجاره/ أنهاره/ ينابيع الذاكرة. دفئه المفقود.

يُلفّ المرس حول الأشياء حيناً. وحيناً نصير أمراس أنفسنا ونعطيها للأشياء كي تطوق آخر ما تبقى منا.

قلب ينبض بلا إرادة، وجرح لكائن ينزف حبالاً تمتد لتصير سهوباً ومرتفعات مرئية حيناً نصعدها، ولا مرئية في الآماد البعيدة تتوضع على شظايا أحلامنا.

«تكنولوجيا» اللدائن وصلت لحبالنا، صار عندي أمراس من البلاستيك. ركضت إلى الفرات، اعتليت الجسر الانكليزي وربطت الحبل جيداً حول خاصرته. .
وجعلت له أنشوطة دلّيتها نحو النهر بهدوء وتواضع، أدخلت عنق الفرات في أنشوطة الحبل.

نـزلت عن الجسر، وقفت قرب جسـد النهر/ كـان نبضه يجـري بهدوء وينتقـل إلى شرايـين الأرض وأوردة أشجار القـطن. . كان النهـر يثمر براءة وعذوبـة بيضـاء/ بيضاء، أسموها جوزة القطن.

دفعت بقوة «المدينة الميتة» من تحت النهر/ انزاح تاريخ السنديان الـدامي. . ولولت أشجار الصفصاف والزيزفون والغَرَب، وجـاءت نساء كـربلائيـات يندبن النهـر. . كانت الأرض رطبةً/ رطبةً وتشخر، يختلط طميها بالدم. .

صار العويل ايقاعـاً مقدسـاً، حبلاً يلتف حـول عنقي ويجرني إلى فـراغ في الأعالي تآكل مع تاريخه.

لحظة الفجر/ انزاح الظلام/ وانسحب الضوء.

وما بين الحالين كنت والنهر نتدلّى من أعناقنا هـادئين دون حـراك. يحتك الهـواء بنا باطمئنان. وتحتنا كانت ديدان وطحالب واشنيات تنظر إلينا. ومعدهـا تتقلص بقوة وكأنها أكلت أحلامنا وترغب في تقيُّؤها.

صاحت امرأة متفحّمة صبغت المحيط بالسواد: شنقوا الفرات؟

ـ يا ويلاه. . مات الماء!

شقت الأرض ثوبها/ كشفت عن صدرها، بانت أثداؤها، وبجانبها ديدان طفيليـة غريبة، انقضت إلى حلمتي ثدييها وأخـذت ترضـع. نزلتُ إلى الأسفـل حيث كان النهر يجري، نظرت إليه من الأسفل، كان الفرات ميتاً/ ميتاً مثل روحي.

غرفت من أوعية الهذيان وشربت حتى تفسختُ.

تفسخت خلايا الماء/ وجفت أعصابه. غدا الفرات ماءً يباباً.

الماء اليباب/ الماء الخراب. . الفـرات ← الرقـة/ ايرلنـدا ← اليبـاب/ تـومـاس اليوت.

حملتُ جثة الماء/ جسد الفرات عـلى كتفي وسرت بعيداً أجـر خلفي حبالي الكثيـرة والطويلة. . وفي الزمان القصيّ رميت عن كتفي جثة النهـر. دفنتها بعيـداً. بعيداً. في أعماق صحراء روحي الجافة والميتـة والمغلفة بنعش من الـذكريـات. ألقيت فوق

قبره بعضاً من تراب الزمن المتثاقل، فاخضرت صحارى روحي اللامتناهية. وسالت سوائل أحلامي عذبة لتسقي قبره، وتروي ذكراه الممتدة/ المستمرة.

وأنا ميت أحادي الموت، ملتف بحبالي، أبحث عن أحوالي الخاصة وغير المتشكلة بعد، في تيه بلاد تمتح في أحلامها النفط، وتدور في نشوتها حول حجر، تقبله فيشيح بوجهه وفمه إلى جهات. جهات كثيرة أكثر تمدناً من رعاة إبل بدو، ينتصبون للخلف، ويمتحون النساء تلو النساء. حملت الجهاتُ رأسه. رأس سيدي الرجل النبوي المقدس/ كريم روى الماء.

الماء بدمه. . يدفعه إلى عروق النهر الكئيبة الجافة ليحيا وينبعث عشبة خضراء من تراب حار. ليكتب برطوبته قيامة الدم/ ونهوض الصوت في الصحراء المكبلة بالرمال، إنهم لا يعرفون إلا الحمل. رأس سيدي النبوي أولاً. وعربة الجنرال غورو القادمة من جهة الدم/ دم يوسف ميسلون/ يوسف الذي تروى عنه أساطير وأمثلة. يبرىء دمه منكم ويعطيه بسخاء لذئاب الأرض. ترطن الساحة باللغات اللاتينية والمشتق منها وهي تدفع حيناً/ وتحمل دائماً عربات غزاتها. يحملون في أرض الأنهار السبعة عربة الجنرال غورو، في مدينة (بيروت البحر) تُحمل حبال حبال كثيرة. تكفي لقتل كل سنديان الأرض، وأحلام المجرات البرية الخائفة.

- ٥ -

لم يكن هناك فجر، لذلك لم يؤذن المؤذن. وأجراس الكنيسة لا تدق إلا لقيام القداس.

فُتِحَ السجنُ/ خرج على صهوة النمل إلى فراغ الحرية. لم يكن يرتجف. وقع خطواته على الأرض جعلت كل الصراصير تفر بعيداً. تلحق بالجرذان القادمة مع سفن «أعالي البحار».

كانت منصة الإعدام واقفة بثبات، وحبل مغرور ملتف أعلى المنصة يتدلى بفرح ممزوج بعنجهية غريبة وغرائبية، لم يقفها أي قبضاي حتى ولو كان مثل «بو علي شاهين». جنود مؤخرات كثر يطوقون المكان. جنود لم يحاربوا ولم يربحوا في مجدهم العسكري سوى الهزائم. كل شيء محاصر بشكل جيد. حتى الزمن لم يعد يستطيع

المرور من هنا/ إنه متوقف يحس بالدوار. حتى أنه تقيأ بعض اللحظات بصعوبة.

إيقاع خطوات السيد «أ/س» قوية.. جعلت المنصة ترتعد/ تهتز ورغم أن المنصة بلا أقدام فقد ربطت بالحبال كي لا تفر/ أو تنسحب كيفياً لتدبر رأسها أسوة بالانزياحات الكثيرة التي تحدث في داخل «الكائنات». وقف أمام المنصة/ نظر إلى الحبل المدلى. أخذ الحبل يهتز ـ تفككت مفاصله من شدّة الذعر. فقد الحبل توازنه النفسي والعقلي، أدخل نفسه في أنشوطته وتدلى ميتاً بالسكتة الأوكسيجينية.

ارتعد الحشد، وقعت نظارات القضاة/ خافت تلك الأداة التي يسمونها «حكومة الإست.. قلال».

فرّت كل الحبال من الأسواق.. تركت حبال المرساة سفنها وموانئها وعادت إلى نشأتها الأولى/ تفت حبال صغيرة كثيرة وهي ترمي نفسها في بحر بيروت.. أخذها الموج بعيداً إلى جزر مجهولة بلا بشر أو حكومات، تحررت السفن الراسية في الموانىء/ وتلك التي ترسو قرب الشاطىء في مياهه الضحلة. انساقت السفن بفرح مع التيار. فأعلنت كل سلطات الموانىء في العالم حالة الطوارىء.

كان بدوي يحلم في صحرائه وهو نائم، تحيط به نسوته الأربع الشرعيات تحت نسيج خيمته «المتوسع».

فرّت حبال الخيمة البدوية إلى ربعها الخالي من كل شيء. حيث لا يستطيع حتى الموت الوصول إلى هناك.

سقطت الخيمة عليه وعلى نسائه، غضب البدوي فقرر اعتلاء نسائه الأربع الشرعيات دفعة واحدة.

استنجد «الإست.. قلاليون» بغريبٍ قَدِمَ إلى أرض السنديان من وراء البحر..

نادى الغريب إلّهه «التكنولوجي».. واستسقى ربه بدماء صغار السنديان، وأشعل النار في جذور البرتقال. انتشرت رائحة شواء العصير في الجو. فتبخر رب الغريب بعويل النساء اللواتي لم ينجبن بعد الأنثى الجميلة «سناء».

انشق البحر وظهرت يابسة أمام لوحة بيروت.. لقد أرسل رب الغريب داوود، وهو يقود «موسى» وقد ربطه بحبل في رقبته.

كان داوود ضئيلاً جداً و «موسى» عملاقاً كبيراً يحمل عصاً طويلة وغليظة ترعب كل ذئاب المجرات النابحة مثل كلاب الصحارى الكبرى والصغرى الخالية والممتلئة، والتي لا تنتهي.

وقف داوود في الساحة وأمر «موساه» برمي عصاه.

رمى «موسى» عصاه/ اختبأ كل الفراعنة الذين يعيشون فوق دمائنا. فراعنتنا «الاست. . قلاليون». . صارت العصا حبلاً تعجز القوة عن وصفه. ارتعدت كل بيروت إلا هو.

لف حبل موسى نفسه على منصة أعدها داوود من جثث آلاف السنديانات. تدلى الحبل ببهاء وعظمة مجنونة/ ابتسم داوود للحبل. وقال في نفسه:

ـ لحظات وتموت مشاريعه/ أحلامه. لتتمدد أحلامنا ويخلق مشروعنا. تقدم السيد/ الرجل بثقة نحو المنصة/ وضعت أشجار البلاد السورية يديها على أعينها كي لا ترى الهول/ وقيامة الكوابيس. .

صعد إلى المنصة/ وقف/ انغرس/ نما/ كبر.

نظرت عيناه إلى سماء بلاده لم يأتها الفجر. ابتعدت عنها الظلمة وانزاح عنها الضوء.

وفي منزلة بين العتمتين متح الرجل رؤياه عن آخرها. ونفث من صدره القلق، ولم يبق له من الحياة سوى «وقفة العز» فوقفها.

أدخلوا أنشوطة حبل موسى في رقبته/ شدت نفسها إلى عنقه بشكل جيد. دفع موسى الكرسي من تحت قدميه/ هبط الرجل بقوة نحو الأسفل.

قهقه الحبل وضغط بقوة/ غادرت قوافل السنديان جبالها وسكنت خلاياه/ واحترقت في دمه، صارت أوكسجيناً لرئتيه، وعظاماً لعموده الفقري.

أحس الحبل بقوته/ فضط بكل أساطيره وأسفاره على العنق.

الرجل لا يزال حياً، فَغَرَ البحر مدهوشاً، فزغردت صبايا «ظهور الشوير». صار حبل موسى كابوساً/ تحول أفعى عملاقة هي أم الكوابيس. صار الرجل حلماً يطوف بطيفه على البلاد.

أحست الأفعى الملتفة حول العنق بالتعب/ خرجت قطرات من السم مع العرق. فحيحها صار لهاثاً. ضغط الرجل المتصير حلماً بقوة، أحست الأفعى بالاختناق، ازرقّ جسدها من نقص الأوكسجين. تفصدت العفونة والنتانة من خلاياها، بدأت عضلاتها بالتراخي. رغبت بالاستنشاق فما قدرت. وبدأت تتلوى/ كان الحلم ثابتاً يضغط على جسد الكابوس.. لحظات ولحظات والحبل يتلوى/ الأفعى تتراخى. تزداد ازرقاقاً. يسكت نبضها، يمضي دماغها إلى العدم الجميل، تسكن متدلية بلا حراك.

بصق داوود في وجه موسى/ جره من رقبته بعيداً إلى البحر المنشق وغاب في جهة الغرب، حيث لا تشرق شمس على أحلامها.

صرخ طفل جميل: هي.. هي.. مات الحبل..

حمل الجنود الحبل المتفسخ/ رموه في سيارة دفن الموتى التابعة لبلدية بيروت. أخذ «الاست. قلاليون» بالهذيانات والتخريف.. ومن ذاك الجنرال الذي كان يدير قفاه، خرجت من مؤخرته دودة وحيدة وطويلة/ كان الجنرال يَصْغُر والدودة تكبر. وذاك المختبىء تحت طربوش امتلأ بالثقوب التي مرّت منها بعض من الأحلام.

ضحك الحلم وغادر المنصة/ تبعته أشجار السنديان، كان طيفه يشبه ألوان قوس قزح وهو يسبح مع النسيم في فضاء أشرق بالفجر الذي أخذ يتقدم دافعاً بهدوء الظلمة بعيداً/ بعيداً.

وضع الشيخ يده على كتفي وهو يضحك قائلاً:

ـ ألم أقل لك بأن الأحلام لا تموت؟ ألم أقل لك يا ولدي بأن الأحلام لا تدخل قبراً؟

قلت له:

ـ وماذا حدث بعد ذلك؟ ماذا جرى للرجل الذي صار حلماً؟ ومتى تأتي الأحلام؟

قال:

ـ يا ولدي.. من يومها والأحلام تأتي في الضوء/ أما الكوابيس فلا تأتي إلا في العتمة.

عدت إلى زمني/ فراقي/ مدينتي. ورأيت وجه المهلّب ولدي وهو يضحك. تذكرت علم النفس وأحلام اليقظة. وسيول التداعيات التي تجرفني بعيداً. وعرفت مبرر الحالات التي أعيشها وأنا أسير في الشارع، حيث أكثر من الحديث مع نفسي/ مع حلمي.. وتشارك يداي بالحوار.

وعندما أرسل بصري إلى الأفق.. أرى أحلامي الملونة مثل قوس قزح تضحك ضحكة طويلة وجميلة. كل أحلامي تشبه وجه طفلي المهلّب وهو يضحك. نظرت إليه/ نظر إليّ.. فتحت ذراعي. ركض. ضممته بقوة، نظرنا معاً نحو الأفق. كان قرص الشمس برتقالياً جميلاً، أشار بإصبعه إليها، ومثله فعلت.

ملأنا الشمس بعيوننا/ بنظراتنا. وأعطينا للأفق أبعاداً جديدة، وأخذنا نضحك ونضحك.

محمد غانم

[تشرين الثاني/ ١٩٩٠]

جمال أبو حمدان

خيط الدم / البئر

● **السراج**

استقبلني لحظة دخولي، موجة غامرة ممتزجة من عبق العراقة، ورائحة تخثّر الزمن.

كان المكان قصياً عن كل المواضع، ومغلفاً بصمت غامض، وعلى جدرانه حشائش شرَّشت بين الشقوق، ثم اشرأبت رؤوسها اللدنة تستطلع مقدم الشمس ومغيبها. وكان النور يسقط من شقوق مواربة، ويختلط بغبار رقيق كأنه طلع زهرة الزمن الذابلة.

وفي اللحظة التي دخلت فيها المكان، كان الليل يدخل على النهار، وبينهما تجاذب رقيق. وكانت الأشياء تُرى في غبش المغيب، كأطياف متسربلة بغموض يتغلغل بينها، ثم يلفها بغلالة تتحول مع انسراب الضوء إلى دثار سميك قاتم، يفسح لضوء سراج زيتيّ موضوع على حجر عتيق في الزاوية، ان يتكشف ويسود المكان.

كم مضى على وجود هذه الذّبالة، وهي تحترق بصمت. . من يدري؟

كأنما أضاءتها يد الزمان، وتعهدتها بالعناية والزيت. وكأنها هنا منذ الأزل. . تذوي أمام ضوء النهار، وتتوهج تحت عتمة الليل. دائمة الجريان بنورها الواني، وكأنها نسغ في قلب شجرة الزمن. . تصل ما بين النهار والليل.

اجتذبني السراج الزيتي إلى زاويته، فاقتربت بتمهل.

بيني وبينه وشائج غير مرئية. فهو أول ما أقاربه حين آتي إلى المكان. في فترات متباعدة.

أكون على الدرب، بين القرية والبريّة، وخطواتي ثابتة قوية، حتى أحاذي المكان، فكأنما تتشبث بي خيوط خفية، تجتذبني إليه، فأسلك إليه طريقاً وعرة متعرجة بخطوات متعثرة، حتى أدخله، فآنس إلى كل ما فيه. وليس فيه شيء يمكن وصفه وتحديده واكتناه سره، غير هذا الغموض الأزلي، وحيطان متآكلة وطحالب، وسراج زيتي دائم الاتّقاد.. ثم تلك الرائحة النفّاذة.

ثم يتناهى المكان في عتمة غموضه، وتبقى تلك الوشيجة بيني وبين السراج، فأخطو إليه حتى أقاربه، وأنظر في زيته، فلا أجد أنه قد نقص منذ زيارتي الماضية.. ولا أفكر في من يمده بالزيت.

إنّما أجلس قربه، وأغمض عيني، فأترك المكان وراء وعيي وأغوص في داخلي إلى مكان مشابه، فيه ملمس الطحالب اللدنة، وتحرش الحجارة المتهدمة.. وفيه سراج، وفي السراج ذبالة، لكن زيته يتناقص.

ثم تهبّ رائحة عبقة من زمن عتيق ما عرَفته، وإن كان قد عرفني. ثم في إغماضتي أرى بوضوح مبهر: إنني منطرح في غيابة بئر عميقة، ساكناً أحدّق عبر فوهة البئر...

فإذا بالشمس والقمر معاً على حافة البئر... فلا أدري متى يغمرني وهج شمس النهار، ولا متى يسربلني ضوء قمر الليل. بل أحسني مهاجراً دائم الارتحال بينهما. ولا أهجر هذا، ولا أدخل ذاك.. حتى أفتح عيني، فتستمر الرؤية لحظة عصية على الحسبان، ثم تتلاشى، فتدهمني رائحة المكان، ويغشى عيني ضوء السراج، وكأنه قد صار ضوءاً كوكبياً مبهراً، حتى لا أقوى على احتماله..

فأخرج إلى ضوء الشمس، وأعبر وعورة الأرض المحيطة، حتى أصل إلى الدرب.

● **الدرب**

تلهث الدرب ما بين مبتدأها ومنتهاها، لهاثاً محموماً، تشفق عليها منه الثوابت التي تحف بجانبيها.. شجرة زيتون عتيقة مهجورة، تثمر وتسقط ثمارها في فيء ظلها، وشجيرة عوسج شائكة، تتقصف أشواكها وهي تتشهى أن تبلغ جلداً آدمياً تخدشه، ونبتٌ على الحوافي، تخرجه الأرض من باطنها، وتذبله الشمس التي تلفح ظاهرها.

وتظل الدرب وحدها، تلهث، قليلة التلوي، ممتدة بين القرية والقرية التالية.. وتلك التي تليها، حتى تحسبها تزنر الأرض كلها. فما بلغت يوماً آخرها. إنما أعبر بعضها.. وأحس أن عزمي لا يوصلني بين الخطوة والخطوة التالية.. وتصادف عبوري عجلات قليلة، واقدام قليلة. ودون أن أتلفت أو يستوقفني أي منها، أمضي. وحين ينالني التعب في منتصف المسافة، أتلهّى بمراقبة ظلي على الشريط الأسود الطويل. ويعتعني كيف يستطيل الظل كلما انحدرت الشمس وراء ظهري على حافة الأفق، حتى تختفي، وتغيم الرؤية، ويختفي الظل، وأبقى أنا وحيداً على درب موحشة، ثم أصغي فتؤنسني هسهسة الليل التي تعبر إليّ من الحقول على جانبي الدرب.

قديماً، لم تكن الدرب درباً، ثم سوّاها تتابع عبور أقدام الناس والدواب على هذا الشريط عبر زمن طويل بطيء الايقاع، فامتدت عبر الحقول هذا الامتداد. وكانت ترابية، مرصوصة بفعل ثقل العابرين، وتثاقل الزمن.. ثم أذكر كيف فرحنا حين رصفت بحجارة صغيرة، ثم بعد زمن فرحنا أكثر، حين غطّيت بطبقة رقيقة من اسفلت أسود.. وكان ذلك حدثاً.

أما الحدث الأكبر، فكان يوم ثبت على مدخل القرية جذع شجرة حور، ثم علق على الجذع قنديل زيتي تناوب بعض أهل القرية في ايقاده عند الغروب، وفي اطفائه عند الفجر، وتناوبوا في مده بالزيت.

وكان يفصل بضوئه الواهن بين وحشة الدرب، وأنس القرية.

● القنديل

لم أكن طفلاً شقياً، ولا كنت عصياً. . بل أطيع والدي، فكنت أبرّهما، وأحسن إليهما، ولا أقول لهما أفٍ ولا انهرهما، بل أقول لهما قولاً كريماً.

ولكني، لم أكن لأقدر أن أقاوم اغراء قنديل زيتي، معلق على جذع شجرة حور عند مدخل القرية. فكنت أتركهما في سهرهما الحذر، وأنسل خارجاً، واعدو إليه حتى أقاربه.

أتأمله أولاً، ثم أسير مقترباً، وأراقب كيف يكون ظلي مستطيلاً وراء ظهري، ثم يأخذ في الانكماش حتى أصل تحت القنديل مباشرة، فيتهدل ظلي على جسدي، ويتكوم عند قدمي، ثم أتابع فيستطيل من جديد أمامي.

قلة من أطفال القرية، شاركت متعة هذه اللعبة في البداية، ولم تستمتع مثلي، فظل عددها يتناقص، حتى بقيت وحدي أخرج إلى القنديل.

حتى كان يوم، قذفه أحد الصبية بحصاة، فكسر زجاجته. فجدد أهل القرية الزجاجة، وامدوه بالزيت، وأشعلوه.

ثم كان يوم آخر، فارتطمت به مذراة، كان يحملها أحد الأهالي، على كتفه، ويسير مترنماً بالعتابا، فترنح القنديل وسقط وتهشم.

فجدد أهل القرية القنديل كله، وأمدوه بالزيت وأشعلوه.

ثم كان يوم آخر، هبت فيه ريح عاصفة، فطوحت به من مكانه على جذع شجرة الحور، فتهشم، واندلق زيته على الأرض. . . فاتفق أهل القرية على أنه ليس من المقدّر لهم أن يكون هنالك قنديل زيتي معلق على جذع شجرة حور مثبتة على مدخل قريتهم. . فلم يجددوه.

وحين يئست من عودة القنديل، عدت لأجالس أهلي، وأقضي السهرة معهم. أجلس بين أمي وأبي، وأستمع إلى حديث جدي الآتي عميقاً من الزاوية المقابلة، ومن الزمن الآخر. وتنوس عيناي، دون أن يشغل بالي شاغل، حتى أغفو.

وليلة ما، قبل أن أغفو، سمعت جدي يقول: «شجرة الزيتون تلك على جانب الدرب، مباركة . . ».

● **الشجرة**

سألت جدي، ليلة ما: «لماذا هذه الشجرة مباركة يا جدي . . !».

نظر إليّ مليّاً، ولم يجب. فتحوّلت إلى أبي: «لماذا هذه الشجرة مباركة يا أبي . . ». مسح على رأسي براحته، ولم يجب. فتحولت إلى أمي: «لماذا هذه الشجرة مباركة يا أمي!» احتضنتني عيناها بنظرة حنان، ولم تجب.

فتحولت إلى نفسي، وتساءلت: «لماذا هذه الشجرة مباركة! هنالك الكثير من الأشجار تماثلها . . ».

انفصلت عن حديث جدي، وجلسة أمي وأبي، وعدت إلى النوم . . لكنني لم أغْفُ . . .

وعند الفجر، كنت أعدو راكضاً إلى حيث الشجرة على جانب الطريق.

تأملتها، ثم درت حولها، وعدت إلى تأملها . . فإذا هي كغيرها.

تلمست أوراقها، فإذا هي كغيرها. ثم اعتصرت بين أسناني ثمرتها، فقطرت على طرف لساني سائلها المرّ . . فإذا هي كغيرها.

ثم جلست استظل بفيئها، حتى تخدرت حواسي، وأخذ النعاس يهدهدني، إلى أن دهم رأسي وقع خطوات غادية على الدرب . . فتنبهت، وخرجت من سكينتي في فيء الشجرة، وسرت مع السائرين، إلى مدخل القرية، وهناك، التفت التفاتة يسيرة إلى حيث الشجرة.

وعندما عدت إلى الدار، كانت أمي تقف عند البوابة . . فسألت: «لماذا هذه الشجرة مباركة يا أمي . . » تبسمت: «كل أشجار الزيتون مباركة يا حبيبي . . » قلت: «لماذا؟» فسمعتني، ثم قلت: «ألأنه يؤخذ منها الزيت . . والزيت يضيء . . » فلم تسمعني، إذ ارتدت عن البوابة إلى الداخل . . وارتددت عن البوابة إلى الخارج.

● البوابة

أربع دعائم خشبية، قطعت من جذوع أشجار الحور، وسوّيت بصعوبة.

ثم قطع متفاوتة من الصفيح، وصار للدار بوابة.

كنت أناول المسامير لتثبيت الخشب على الخشب، ثم الصفيح عليه.

وكان أبي يدق المسامير بعزم، أما جدي فقد كان يتكىء على عصاه، ويشرف بعينيه على العمل.

ثم انضم بعض الجيران، لمساعدة أبي، في رفع البوابة، والإمساك بها، حتى يثبتها على الحلق، المثبت منذ شهور على الجدار.

ثم ابتعد أبي، ونظر بزهو إلى ما صنعت يداه، وقال: «الآن، بهذه البوابة اكتملت الدار..».

فقال جدي:

«الآن، لا بد من الذبيحة..».

● الذبيحة

أفقت مع انبلاج الفجر، على أفق أشهب. قفزت من فراشي، وركضت إلى الفناء، لأغمر نفسي في لجة هذا الصباح البهي.

وعند الباب، دهمتني رائحة نفاذة، ثم رأيت على البوابة بقعة الدم، وفي زاوية الفناء، كانت الذبيحة، وكانت السكاكين.

حولت وجهي، ثم تحولت نفسي. وعدت إلى الداخل، وتركت الصباح الدامي في الخارج.

وعند الظهيرة، احتشد الفناء بالخلق، وتحلقوا حول الذبيحة.

وكنت أراقب من الزاوية، حيث كانت الذبيحة معلقة قبل ساعات.

ورأيت الأيدي تمتد، وترتد. والأفواه تنفتح وتنغلق، والبطون تنتفخ وتتكور.

وتقاطعت الهمهمات بالكلمات بالتجشؤات. ثم صاح صائحهم بأن: إذا طعمتم فانتشروا. فانفضت الحلقة، وتراحموا عند البوابة، وهم يباركون ويهنئون، ثم انتشروا في أزقة القرية. وخلت منهم الدار، وخلفوا وراءهم عظماً كثيراً.. ورزاً متناثراً.

ومشيت نحو البوابة، فتنبه أبي لحركتي، فصاح بي: أن ابْقَ لتساعدنا. إلا أنني قفزت خارجاً عبر البوابة.

وهكذا صار لنا دار، في فنائها عظم متناثر. وعلى بوابتها لطخات من الدم، ستزيلها أمي بعد قليل. إلا الكف المطبوعة بالدم، والتي تبعد عيون الحاسدين، فسيزيلها الزمن.

● الدم

لا أذكر متى رأيت الدم أول مرة..

وفي المرات التالية، صرت كلما رأيته، أصاب برعشة كمن تُحزّ عنقه..

أما تلك المرة، التي أصفها دون أن أقوى على وصف احساسي تجاهها، فقد كان الدم متخثراً على جبهته العريضة. وقبل أن يتخثر كان قد سال منه خيط، ثم توقف عند زاوية الفم.

وما كنت لأراه، لولا أن الشمس، كانت ساطعة، وكانت عمودية فوق حافة البئر. وكان هو في قعر البئر.

كان ذلك حينما ركضت ما بين بوابة الدار، وحافة البئر.. ما بين الدم على البوابة، وبين الدم في قعر البئر..

● البئر

لا يذكر أحد متى وجدت البئر في الطرف الشرقي القصي من الأرض المحيطة بالقرية.

أما من حفرها!، فلا أحد يسأل عن ذلك، ولم يشغلني أمرها أبداً، إنما كنت

آنس بها. وأعجب لنفسي كيف تؤنسها غيابة بئر مهجورة، ربما حفرتها يد الأنس في زمن عتيق، دون أن تترك حولها انساً بل رهبة تنبع من باطنها وتنتشر حولها. ثم تعهدتها الطبيعة وعواملها المتقلبة، فزادت من عزلتها ووحشتها.

أما أنا، فما كنت ممن يألف ما يألفون، ولا ينفر مما ينفرون، فظلت حافة البئر بين كثرة من الأماكن الغامضة المنعزلة، تجتذبني. فآتي إليها بنفس موحشة، حتى تتوحد الوحشتان، ما في داخلي، وما يحيط بي من أسرار هذه الطبيعة العصية على التدجين.

كانت البئر عميقة عمقاً لا تدركه المقاييس، وكانت جافة جفافاً لا تحسه إلّا نفسٌ عطشى. وكانت قصيّة عن كل المواضع، لكني قريب إليها في وحدتي.

فركضت إليها تحت شواظ شمس لافحة الحر، على طريق وعر متعرج، ينفصل عن درب القرية ويمعن في انفصاله واغترابه عنها، وما أن يبلغ الطريق حافة البئر، حتى يكون قد بلغ منتهى اغترابه عن القرية كلها.

وكنت أحس كذلك، حين بلغت حافة البئر، منهكاً لاهثاً، تشدّني قوة غامضة إليه، توحد بيني وبينه..

فانطرحت هناك، واغمضت عيني، لكن نفسي ظلت عصية على الانغلاق، فظلت تتخاطفها شتى الهواجس، ففتحت عيني، وحدقت حولي، فرأيت بقعة الدم، وجحظت على اتساع الأحداق، فإذا بها متصلة بخيط الدم، وإذا بالخيط، يتجه وينزلق عبر حافة البئر إلى داخله.

انتفضت، وانتصبت، ونظرت..

وكانت الشمس قد صارت في السمت، ووهجها ينصب عبر فوهة البئر..

وكان هو هناك..
منطرحاً في قعر البئر.

ورأت عيناي جسده، ولكن نفسي الهلعة، ذهلت عن كل شيء، إلا عن عينين واسعتين شاخصتين إلى الأعلى، وكان وهج الشمس ينهمر فيهما، ويملأهما بفراغ أصهب.

وظلت عيناه الواسعتان شاخصتين إلى الأعلى عبر فوهة البئر، فإذا بضوء القمر الواني يتسلل إليهما ويملأهما بفراغ باهت.

ولم أدر، كيف رأيت الشمس على حافة البئر، وكيف رأيت القمر كذلك، إلا حين استعدت نفسي الهلعة، وأدركت أنني لبثت هناك على حافة البئر يوماً كاملاً بنهاره وليله، واجماً ذاهلاً عن كل ما حولي، أحدق في غيابته، حيث كان جسده ممدداً، ويداه على جانبيه، كأنه مهيأ للدفن في قبر مهيب.

● **القبر**

عند الفجر، اكتشفته الكلاب، قادتها إليه الرائحة، فنبحت وهي تحدق بعيونها الكلبية في قعر البئر.

عند الصباح، وراء الكلاب جاءت الشرطة، جذبها نباح الكلاب.

عند الظهر، وراء الشرطة جاء أهل القرية، جذبتهم صفارات الشرطة.

وتحلقوا حول حافة البئر، يحدقون في قعره، بينما رحت أحدق في وجوههم.. الوجوه نفسها التي رأيتها بالأمس حول الذبيحة، مشدودة اليوم كالأمس إلى مكانها بخيط الدم.

وتشاوروا، ثم رفضوا دفنه في أرضهم، فكيف لغريب غير معروف الأصل أن يجاور موتاهم.

حتى صاح شيخهم، أن انتشلوه، وادفنوه.
فأذعنوا، وحفروا، ثم وضعوه، وأهلوا عليه تراباً، وسووه، دون شاهد أو علامة، كأنما تركوه لنسيان قاحل.. لا لذكرى ولا لعبرة.

وبينما كانوا يفعلون، رحت انقب المكان، ولم يشغلني سره، وما ان كان قريباً أم غريباً، بل رحت أبحث في أشيائه المبعثرة حول البئر.. وهي قليلة.

وعند المساء. كان قد دفن.
وما أن فرغوا من دفنه، حتى تفرقوا.

ونسي أهل القرية الجثة وصاحبها، لكنهم ظلوا يضربون المثل بموت الغريب. فلا ندابة تندب، ولا عين تذرف الدمع، ولا من يعزي، ولا من يقبل العزاء.

ويقولون، اللهم لا تمتنا موتة الغربة.
فقبر أرضك أدفأ، وأرحم.
وكدت أنسى مثلهم، لولا أنني وجدت أوراقاً بين أشيائه المبعثرة.

● **الأوراق**

هل هو عابر سبيل على درب قريتنا، لذعه العطش، وساقه إلى بئر جافة، فسقط متعثراً.

أم هو عابر سبيل على درب الحياة، لذعته الغربة، وساقته إلى بئر بلا قرار، فأسقطه الخذلان.

من يدري! لعل الأوراق تدلني.
لمحتها، كان طرف شريط قماشي أسود من بين حجرين، والأوراق مختفية بينهما. بعيداً عن حافة البئر. أراد أن يخفيها، وأن يترك ما يدل عليها.

ركضت إلى الحجرين، أزحت أحدهما، فبدت الأوراق بينهما، رفعتها بيدي، وقلبتها بينها، وقلبت نظري عليها، وتقلبت نفسي بين فضول ورهبة.

ثم طويتها بين طيات ملابسي، وغفلت عن كل ما عداها، وعدوت مبتعداً، ونفسي تسابق أنفاسي.

مررت قرب بوابة الدار، وعليها لطخة الدم، ولم أتوقف.

ومررت بجذع الحور، وعليه أثر القنديل، ولم أتوقف، ومررت بشجرة الزيتون، ولم أتوقف. وكنت ألهث، والدرب معي تلهث. حتى وصلت المكان.

دخلت، وارتميت على حجر فيه.

وكان السراج قبالتي. وكانت قبالتي كل الطيوف، تتوامض ثم تخبو، حتى

هدأ روعي. فأمسكت بالأوراق بيد مرتعشة، وكانت مليئة بالخطوط، فدنوت من السراج، حتى سقط ضوؤه الواني على ورقة منها. وتسمبر نظري على خطّه المشوش، وجمعت الحرف إلى الحرف، والكلمة إلى الكلمة. فقرأت وأنا مخطوف النفس:

«سأعود يوماً ما إلى القرية، وإن كنت أعرف يقيناً بأنني سأُقتل فيها..».

جمال أبو حمدان

[عمّان، الأردن]